

Znanstvena vrijednost metafizičke spoznaje.

(Svršetak)

Dr. S. Zimmermann

II. Skolastička nauka o vrijednosti metafizike.

4. Rekosmo da je subjekat suda napokon uvijek neka zbiljska pojedinka.[1] Ali premda je predmet suda napokon pojedinačan, ipak mi ne spoznajemo pojedinačnost kao takovu. Upravo poradi ove nespoznatljivosti pojedinačnih bîti nastaje potreba, da o pojedinkama sudimo t. j. da o njima izričemo (pomoću predikata) apstraktna određenja. Sudovi dakle nijesu drugo nego predikativna određenja predmetâ t. j. svako znanstveno suđenje određuje neki objekat pomoću stanovitih predikata. Pa kad već ne možemo spoznati u čemu sastoje individualne razlikosti na predmetima, zadovoljuje se znanstveno mišljenje time, da odredi predmete različitim apstraktnim predikatima. Ovi najopćenitiji predikati, koji na različne načine određuju spoznajne (a ne samo realne) predmete, zovu se kategorije. Po svom logičkom sadržaju izriču kategorijalni pojmovi razne najopćenitije načine, kako se jedan spoznatljivi objekat od drugoga diferensira t. j. razne načine, koji izriču, da je neki predmet ono što jest, a nije drugo nešto.

Da se možemo kategorijama služiti u znanstvenom određivanju predmetâ, treba znati koje su to kategorije. Da pak uzmognemo postaviti kategorijsku klasifikaciju, treba se ogledati za nekim metodičkim principom; jer očito ne bi bio znanstven postupak, da kategorije tražimo među svima mogućim predikatima, koje ljudi o raznim spoznajnim predmetima izriču. Predmete spoznajemo tako da ih određujemo u suđenju. Pa budući da su ona određenja, koja u našem suđenju o predmetima izričemo, međusobno vrlo različna, lako je doći na misao, da su raznolikosti izrečenih određenja ovisne o raznim formama suđenja. Drugim riječima, ako pretpostavimo da sadržaj suda ovisi o formi, onda ćemo kategorijsku čitulju otkriti tako, da ispitamo sve forme suđenja, pa otuda izvedemo sadržajne razlike u određivanju predmetâ. Ovim putem pošao je Kant. Ka-

[1] Mercier, Logique. n. 31.

tegorije, po njegovom shvaćanju, znače razne najopćenitije načine, kojima razum predodžbenu građu spaja i tako »oblikuje« predmete za znanstvenu spoznaju. Kategorije nijesu određenja, koja bi se nalazila u samim predmetima ispred suđenja, već su sintetičke funkcije, kojima razum spaja i oblikuje osjetilne zamjetbe.[3] Budući pako da se spojitbena funkcija mišljenja nalazi u logičkom obliku suda, zato će razni načini kojima razum spaja osjetne predodžbe u jedinstvenu misao naći svoju primjenu u logičkim oblicima suđenja. Otuda je Kant izveo, da razlika najopćenitijih oblika u sudu podaje osnov, na kojemu ćemo pronaći razloge za sve te oblike t. j. razne najopćenitije načine, kako razum spaja (oblikuje) osjetne pojave. Nakon postavljene kategorijske čitulje ističe Kant i onaj princip, prema kojemu je izveo sve kategorije, a taj princip nije drugi nego »misaona moć ili moć suđenja.« Zatim Kant prigovara Aristotelu, da nije imao nikojeg principa za sistematizovanje svojih kategorija. Da vidimo, je li tome tako.

Kant je potražio kategorije ne uzevši obzira na relaciju suđenja s općim formalnim objektom razuma. Kant nije znao, da objektivni bitak normira sadržaj spoznaje, pa zato nije ni mogao najopćenitije razlike pojmovnih sadržaja tražiti u (ontološkim) određenjima bitka kao takovog. Prema tomu mu nije preostalo drugo nego da potraži kategorije na osnovu onih logičkih oblika, u kojima izričemo sudove. Skolastička pako filozofija (s Aristotelom) uči, da bitak kao takav čini spoznatljivost svih predmeta; prema tome i svi sadržaji u predikatima naših sudova izriču bitak obzirom na neka njegova određenja. Najopćenitiji način i prediciranja izriču dakle najopćenitija određenja bitka. To će reći, ako se bitak kao takav nalazi u svim spoznajnim predmetima, onda će se kategorije (razni najopćenitiji načini prediciranja) osnivati na naopćenitijim određenjima bitka.[4]

Koji je dakle Aristotelov princip za kategorijsku klasifikaciju? Bitak sam za sebe nije kategorija, jer nijedna kategorija ne smije sadržavati ono što se i u drugoj kojoj kategoriji nalazi, dočim kategorije upravo diferensiraju najopćenitije načine prediciranja. Bitak

[2] Sev. Aicher, l. c. 38 sq.

[3] K. č. u. 97.; za Kantovu kategorijsku nauku isp. Külpe, Zur Kategorienlehre (München 1905); Geyser, Grundlagen der Logik u. Erklehre (München 1909) 383 sq; Pesch, Instit. logicales II. 2. str. 226 sq

[4] Arist. Met. V, 7.; S. Thom. in l. V. Met. lect. 10; C. Gent. II. c. 83; 1. dist. 8. q. 1. a 3.

nije ni rodovni pojam obzirom na kategorije, jer rodovni pojam (npr. životinja) ne možemo izricati o onoj oznaci (npr. razumnost), koja taj rodovni pojam diferensira, a pojam bitka (kao takovog) možemo predicirati o svim kategorijama. Štogod o predmetima izričemo ili kojagod se određenja nalaze u predetima, sve to znači, da predmet tako jest, a to znači da se i najopćenitija predikativna određenja (kategorije) nalaze u bitku kao takovom. Prvo što naš razum spoznaje, jest bitak, bez kojega ne može razum ništa spoznati. Prema tome sve ono što razum o predmetima predicira, sve to razum upoznaje iznajprije u koliko je bitak ili biće. Dakle pojam bića (kao takovog) jest princip, po kojem će se iznaći najopćenitija predikativna određenja predmetâ. Evo to je i Aristotelov princip za kategorije. Razlika je između Aristotela i Kanta u tom, što Kantove kategorije imadu samo formalnu vrijednost (za ljudski razum), dočim Aristotelove kategorije imadu ontološku vrijednost tj. one izriču najopćenitija određenja na bitku kao takovom. Otuda opet slijedi, da pomoću kategorijâ možemo određivati i neiskustvene predmete, a ne samo iskustvene, jer i opći formalni objekat suđenja nije vezan na iskustvo. Kategorije su dakle znanstveno sredstvo, kojim se opravdano možemo služiti u metafizičkoj spoznaji.

5. Doslije smo znanstvenu mogućnost metafizike bazirali na općem formalnom objektu mišljenja. Sad ćemo još upozoriti, da metafizički pojmovi nastaju u svezi s empiričkima, pa zato da im je ista znanstvena vrijednost kao i ovim potonjima.

Metafizičke (iskustvo transcendentne) predmete (bili oni idealni ili realni) ne možemo osjetilno zamjećivati, pa zato i smisao transcendentnih pojmova ne nastaje u svijesti našoj na temelju apstrakcije iz osjetnih sadržaja. Metafizičke pojmove mora duh ljudski (sintetičkim mišljenjem) konstruirati, a građa za takovo konstruiranje jesu empirički pojmovi. Imade naime takovih empiričkih pojmova, koji nas svojim sadržajem upućuju, da mislimo na nešto čega u iskustvu ne nalazimo. To biva kod napremičnih pojmova (Beziehungsbegriffe). Kod svakog snošaja moraju biti dva termina (nosioca), pa ako izvjesni snošaj primijenimo na poznati neki predmet, tad ćemo upoznati i drugi termin tog snošaja. Poznavanje ovog drugog termina ovisno je dakako o relaciji s poznatim predmetom kao prvim terminom dotičnog snošaja. Najvažnija je za određivanje neiskustvenih predmeta kauzalna relacija. Ona sastoji u tom, da jedna stvar svojim djelovanjem upliva na postanak druge stvari. Ovaj pojam kauzalne relacije (na koju nas realno iskustvo upućuje)

podlogom je za kauzalni princip: sve što nastaje, jest učinak dostatnog uzroka. Prema tome, gdjegod u izvanjskom ili usebnom opažanju (iskustvu) naiđemo na neko nastajanje, ovlašteni smo po kauzalnom principu zaključiti na egzistenciju uzroka, koji je kadar dotično nastajanje (zbivanje) proizvesti. Pa ako se takav uzrok ne nalazi u iskustvu, ne valja ga zato uopće zanijekati, već ga treba pretpostaviti negdje izvan iskustvenih granica. Ovim se dakle putem dolazi do transcendentnih realnih uzroka, kojima zapada najglavnija zadaća u *metafizičkom* umovanju.

Ali ne samo da se pojmovi o transcendentnim (neempiričkim) objektima nalaze u metafizičkoj znanosti, ovakovim se pojmovima služe i sve empiričke znanosti[5]. One su prinuždene na svakom koraku prelaziti granice iskustvenog zamjećivanja i popunjavati iskusstvo posvema neiskustvenim faktorima. Napokon svaka misaona činidba (sud) sadržaje više nego samo iskustvenu gradju; u svakidašnjem životu i empiričkim znanostima upotrebljujemo iskustvo, da po sličnosti,' analogiji itd. upoznamo apsolutno neiskustvene predmete.

6. Naše se riješenje problema o metafizičkoj vrijednosti spoznaje dade svesti na dvostruki dokaz; jedan se tiče općeg formalnog objekta naše spoznaje, a drugi se odnosi na postanak metafizičkih pojmova. Vidjeli smo, da logički principi, na kojima se osniva istinitost našeg sudjenja, izviru u bitku kao takovom. Prema tome logička istina iskustvene spoznaje nije veće vrijednosti, nego što je ona spoznaja, koja se bavi neiskustvenim predmetima, jer se obe istine osnivaju na ontološkim principima. To je temeljni uvjet, koji omogućuje znanstvenu vrijednost metafizičke spoznaje. Sad se još pita: u kojem sklopu stoji metafizika prema ostalim znanostima?

Razlikovanje znanosti uzima se prema formalnom objektu, kojim se te znanosti bave. Svaka naime spoznaja, pa i znanstvena, specificira se prema onom objektu, za kojim ide. Razum pako ne nastoji upoznati neki objekat materijalno (kako je sam u sebi), već sa stanovitog spoznajnog gledišta, t. j. formalno. Kako se dakle razlikuju formalni objekti u znanostima? Sv. Toma kaže,[6] da for-

[5] Volkelt, Ueber die Möglichkeit der Metaphysik (Hamb. u. Lpzg 1884) 21. sq.; Kappes, Die Metaphysik als Wissenschaft (Münster 1898) 39 sq.; O. Külpe, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft (Lpzg 1910).

[6] »Cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet; scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et id

malni objekat sačinjavaju ona dokazna sredstva, kojima se pojedina znanost služi. A po čemu se razlikuju principi dokazivanja? Opet uči sv. Toma,[7] da se ta razlika ima svesti na različitu apstrakciju od materije. Predmet fizike jesu oni pojmovi, kojima promatramo konkretnu zbiljnost sa svim njenim vlastitostima. Oduzmemo li prirodnim stvarima osjetne kakvoće, pa se zaustavimo samo kod najopćenitijeg svojstva, kolikoće, dobismo predmet matematike. Apstrahiramo li i taj supstrat, preostaju nam stvari samo u koliko im pripada bitak. Ovim najapstraktnijim i najopćenitijim predmetom bavi se metafizika.[8]

Ako je istina, a jest istina, što Aristotel kaže (Met. I. 1.), da je filozofija ona znanost, koja ispituje razloge i uzroke stvarima, onda je očito, da filozofija ne može biti bez metafizike; jer uzročnost jest transcendentno jedno odredjenje bitka kao takovog, koji je pravi objekat metafizike. Ovaj objekat, koji se nalazi u predmetu svih znanosti, pa onda zajednički logički principi i prema tome zajednički spoznajni postupak — sačinjavaju jedinstvo izmedju metafizike i ostalih znanosti.

Na skolastičku se filozofiju uopće puno napada, a najviše upravo na skolastičku metafiziku. Zato je bila naša zadaća, da kritičkom analizom sudjenja opravdamo mogućnost i dokažemo znanstveni karakter metafizičke spoznaje.

Ovo nas je istraživanje dovelo do rezultata, da je metafizika doista »kraljica svih znanosti«.



---

per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti: sicut in scientia geometriae materialiter scitae sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur«. S. th. II. II. q. 1. a. 1. Sv. Toma tumači to ovako: »Sicut ratio formalis visibilis sumitur ex lumine per quod color videtur; ita ratio formalis scibilis accipitur secundum principia, ex quibus aliquid scitur. Et ideo quantumcumque sint aliqua diversa scibilia per suam naturam, dummodo per eadem principia sciantur, pertinent ad unam scientiam, quia non jam diversa in quantum scibilia. Sunt enim per sua principia scibilia«. Post. Anal. I. 1. 1.

[7] In Boet. de Trin. q. 5. a. 1.

[8] Isp. Arist. Met. IV, 2.; V, 6.; VI, 1.



Novi pogled u monoteletizam i monergetizam.

(Nastavak) Studija Dr. Josip Marić

2. Kristologija sv. Ćirila, patrijarke aleksandrijskoga.

Na poseban način zanima nas ovdje nauka sv. Ćirila o Kristovoj volji i njegovu djelovanju.

Istaknuo sam već, da se aleksandrijska unija od 633. god. osniva na velikom ugledu sv. Ćirila.[116] Spomenuo sam ujedno da su aleksandrijski monofozite prigrlili na osnovi kristoloških ideja sv. Ćirila formulu Pseudo-Dionizija Aeropagite o jednom Kristovom teandričkom djelovanju (*μιᾷ θεανδρικῇ ἐνέργειᾳ*).[117] A i poslije u kristološkim borbama, što su se nadovezale na aleksandrijsku uniju, vrlo je važan bio sv. Ćiril. Sergije, patrijarka carigradski i tobožnji začetnik monotelitizma, u svom pismu na Cira, tada još biskupa u Phasisu (Sebastopolisu) poziva se izrijekom na sv. Ćirila. On veli, da sv. Ćiril uči, e je u Kristu »*μία ζωοποιὸς ἐνέργεια.*«[118] Sergije ima ovdje na umu komentar, što ga je napisao sv. Ćiril glavi 6,54 evanđelja Ivanova. Prognani se carigradski patrijarka Pirho u javnoj disputi sa sv. Maksimom pozivlje na isto mjesto komentara sv. Ivanu,[119] da onamo sv. Ćiril tvrdi: Krist je pokazivao »jedno... djelovanje«.[120] Monoteletski patrijarka Pavao, nasljednik Pirhov, navodi za potvrdu svomu monoteletizmu obranu, što ju je napisao sv. Ćiril u prilog jednom od svojih anatematizma, koje je upravio bio protiv Nestorija.[121] Napokon je Makarije, patrijarka antiohijski, na 6. općem crkvenom saboru u Carigradu dokazivao u više sjednica, da svoju nauku o jednom Kristovom htijenju i djelovanju crpe iz spisâ sv. Ćirila.

[116] Bog. Smotra, 1917., 3, 216; 1918., 4, 316—317.

[117] Bog. Smotra, 1917., 3, 212; 1918., 4, 318.

[118] Mansi, Concilia, XI., 525.

[119] 6, 54.

[120] ... *Κύριλλος ἐδογμάτισε, μίαν συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένον ἐνέργειαν. τὸν Χριστὸν δηλαδή, φήσας.* Mansi, Concilia, X. 752.

[121] Migne, P. gr. 76., 413. Mansi, X., 1025.

Tako je u prvoj sjednici pomenutoga sabora Stjepan, prezbiter i momak te učenik Makarijev, čitao historijat općeg efeškoga koncila od 431 g. Između ostaloga čitao je Stjepan jedno mjesto iz Ćirilova spisa, što ga je posvetio bio caru Teodoziju. Na tom mjestu ističe sv. Ćiril svemožnost volje Kristove i Makarije kliče, da je jedna u Kristu volja.[122] U osmoj sjednici čitala se opširna vjeroispovjest Makarijeva. U njoj Makarije ispovijeda, da je utjelovljena Riječ Božja pokazivala neko novo teandričko djelovanje, koje je imalo potpunu moć oživljanja.[123] Očito da je ta Makarijeva vjeroispovjest pisana pod utjecajem kristologije sv. Ćirila. Dokazuje to ponajbolje jedanaesta sjednica istoga koncila, gdje je također bilo čitano nekoliko odlomaka iz Makarijevih djela. U tim odlomcima navodi Makarije za svoju stvar napomenuti komentar evanđelju Ivanovu, u kojemu sv. Ćiril kaže, da je Krist u čudesnim svojim djelima pokazivao jedno te isto uskršavajuće djelovanje.[124]

Prema tomu nameće nam se veoma važno pitanje, kako valja shvatiti navedena mjesta kristologije sv. Ćirila, na koja su se pozivali aleksandrijski monofizite, a s njima i pozniji spomenuti monotelete i monogerte.

Kao što je sv. Ćiril faktički, u objektivnom smislu, učio dvije naravi u Kristu, tako je dosljedno učio, da je u Kristu čovječansko i božansko htijenje i djelovanje — ako se i mora priznati, da nije nigdje izričitim riječma isticao, da su u Kristu baš dvije volje i dva djelovanja. Valja — i to napose protiv Dornera[125] i Harnacka[126] — naglasiti, da sv. Ćiril u borbi protiv Doketista brani realitet, a protiv Arijanaca i Apolinaraca integritet čovječanske naravi u Kristu.[127] Riječ Božja u Kristu subjektom je potpune božanske *(τέλειος ἐν θεότητι)* i potpune čovječanske naravi *(καὶ τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι)*. Čovječansku volju Kristovu utvrđuje sv. Ćiril onim mjestima Sv. Pisma, koja

[122] Migne, P. gr. 76., 1136. Mansi, XI., 316.

[123] *ἀλλ' ἐνανθρωπήσας Θεὸς Λόγος καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν, καὶ ταύτην ὅλον ζωοποιὸν ἐπιδείκνυται.* Mansi, XI, 353.

[124] Mansi, XI., 516—517.

[125] Entwicklungsgeschichte von der Lehre von der Person Christi, Berlin, 1853., II., 31—206.

[126] Lehrbuch der Dogmengeschichte Tübingen, II., 349—369.

[127] Migne, P. gr. 74, 768, 1193; 75, 1220, 1261, 76, 1193, 396; 77, 244. Isp. »Bog. Smotra«, 1917., 4, 321.

prikazuju Krista u Getsemanskom vrtu, kako u smrtnoj borbi volju svoju pokorava *(τὸ μὴ θέλειν ἀποθανεῖν)* volji svoga Oca nebeskoga.[128] Krist djeluje — veli sv. *Ćiril* — na *božanski* *(θεϊκῶς)* kao i *(ἅμα καὶ)* na *čovječanski* *(σωματικῶς)* način. *Jedan je* dakle Krist iz božanstva i čovječanstva *(ἐξ ἀμφοῖν)*, ako i jest Riječ postala tijelom.[129] Krist je, veli sv. *Ćiril* na drugom mjestu — pokazao *dvojako* djelovanje *(διπλῆν τὴν ἐνέργειαν)*, koliko je on *isti* i trpio kao čovjek i djelovao *(ἐνεργῶν)* kao Bog.[130] Jer je Krist jedan te *isti* *(ὁ αὐτὸς)* Bog *zajedno* i čovjek, tvorio je... *čovječanska* *(τὰ ἀνθρώπινα)* kao i *božanska* *(θεοπρεπῆ)* djela.[131]

Kako dakle da dovedemo u sklad inkriminirana mjesta sv. *Ćirila* sa spomenutim njegovim tvrdnjama o Kristovom htijenju i djelovanju?

Glavno inkriminirano mjesto nalazi se, kako sam već naveo, u komentaru Ivanova evanđelja, što ga je sv. *Ćiril* napisao riječima Kristovim: »Amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis... non habebitis vitam in vobis«.[132] Ovamo osim ostaloga veli sv. *Ćiril*, da je Isus Krist u čudesnim svojim djelima pokazivao »*jedno te isto djelovanje*« *(μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν)*.«[133]

Da uzmognemo ovdje razumjeti sv. *Ćirila*, nužno je da posegnemo za neposrednim kao i za posrednim kontekstom.

Sv. *Ćiril* je postavio sebi zadatak, kako bi dokazao, da ćemo blagujući tijelo Gospodinovo imati život u sebi. U tu svrhu ističe on, da je Krist istina »*život po naravi*, *po biti* svojoj, koliko je rođen od Oca«, ali je i njegovo sveto *tijelo* na neki način dionikom toga života, tako te i ono imade »*moć oživljavanja*« *(ζωοποιὸς)*, koliko je »na tajanstveni način *ujedinjena* s Riječju, koja *sve oživljava*«.[134] Zbog toga i jest to tijelo *njegovim* tijelom i Riječ Božja je *svojim* tijelom nešto

[128] Migne, P. gr. 69, 1169; 72, 456, 925; 73, 532, 533.

[129] Migne, P. gr. 72, 556.

[130] Antinestorijanski karakter spomenutih riječi izbija iz posljednje rečenice, što je ovdje dodaje, a glasi: „*οὐ γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, εἰ καὶ ἄλλως καὶ ἄλλως*. Migne, P. gr. 72, 937.

[131] Migne, P. gr. 76, 1116; 74, 1105.

[132] Ivan, 6, 54.

[133] Migne, P. gr. 73, 577.

[134] *Ζωὴ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἐστί, καθὸ καὶ ἐκ ζῶντος ἐγεννήθη Πατρός· τωοποιὸν δὲ οὐδὲν ἧττον καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ σῶμα, συνενηνεγμένον τρόπον ζινὰ καὶ ἀῤῥήτως ἑνωθὲν τῷ τὰ πάντα ζωογονοῦντι Λόγῳ.* Migne, P. gr. 73, 577.

»jedno«.[135] Riječ je naime, nastavlja sv. Ćiril, nerazdijeljena iza utjelovljenja, osim koliko treba imati na pameti, da Riječ, koja dolazi od Oca, nije ista po naravi s hramom, što potječe od Djevice; nije naime tijelo istobitno s Riječju Božjom, nego je jedno po nedokučljivom ujedinjenju.[136] I budući da je, zaključuje lijepo sv. Ćiril, tijelo Spasiteljevo postalo dionikom božanskoga života *(ζωοποιὸς γέγονε)* za to što je bilo ujedinjeno Riječi Božjoj, koja je život po naravi svojoj, to ćemo mi, kad ga budemo blagovali, imati život u sebi, ujedinjeni i mi s njime onako, baš kao što je tijelo njegovo dionikom života ujedinjeno s Riječju Božjom, koja u tijelu prebiva.[137]

Kad je tako sv. Ćiril teoretski utvrdio euharistički karakter spomenutih Kristovih riječi, hoće sada da upozori na neke scene praktičnoga života Kristova, u kojima je Krist nedvoumno dokazao, da je njegovo sveto tijelo bilo dionikom božanskoga života, koliko je imalo moć uskršavanja.

Prije nego sv. Ćiril prelazi na jedan konkretan slučaj, izvodi općenito iz svega što je dosad rekao, da se zato Krist u uskršavanju mrtvaca i služio ne samo riječima i svojim božanskim zapovijedima, nego povrh toga i svetim svojim tijelom, da bi pokazao, da »njegovo tijelo imade moć oživljavanja« i da je jedno postalo s njime; ta i bijaše uistinu — dodaje Ćiril — vlastito njegovo a ne drugo tijelo.[138]

Spomenuvši sv. Ćiril uopće kako je Krist postupao uskršavajući mrtvace, sjeća se dviju čudesnih scena iz života Kristova. U primjedbi, što je spaja s prvom od ovih scena, nalazimo taj

---

[135] *δυὸ αὐτοῦ λελόγισται, καὶ ὡς εἷς νοεῖται σὺν αὐτῷ.* Ib.

[136] *Ἀδιαίρετος γὰρ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, πλὴν ὅσον εἰς τὸ εἰδέναι τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς ἥκοντα Λόγον, καὶ τὸν ἐκ τῆς Παρθένου ναόν, οὐ ταὐτὸν μένοντα τῇ φύσει, οὐ γὰρ ὁμοούσιον τῷ ἐκ Θεοῦ Λόγῳ τὸ σῶμα, ἓν δὲ τῇ συνόδῳ καὶ ἀπερινοήτῳ συνδρομῇ·* Ib.

[137] *καὶ ἐπείπερ ζωοποιὸς γέγονε τοῦ Σωτῆρος ἡ σάρξ, ἅτε δὴ τῇ κατὰ φύσιν ἡνωμένη ζωῇ, τῷ ἐκ Θεοῦ δηλονότι Λόγῳ, ὅταν αὐτῆς ἀπογευσόμεθα, τότε τὴν ζωὴν ἔχομεν ἐν ἑαυτοῖς συνενούμενοι καὶ ἡμεῖς αὐτῇ, καθάπερ οὖν αὐτὴ τῷ ἐνοικήσαντι Λόγῳ.* Ib.

[138] *Διὰ γάρ τοι τοῦτο και ἐν τῷ τοὺς νεκροὺς διανιστᾷν οὐ λόγῳ μόνον οὐδὲ τοῖς θεοπρεπέσιν ἐπιτάγμασιν ὁ Σωτὴρ ἐνεργός. ... ἀλλὰ συνεργάτην ὥσπερ τινὰ πρὸς τοῦτο δὴ μάλιστα τὴν ἁγίαν αὐτοῦ λαμβάνειν ἠπείγετο σάρκα, ἵνα δεικνύῃ ζωοποιεῖν δυναμένην, καὶ ὡς ἓν ἤδη γενομένην πρὸς αὐτόν· καὶ γὰρ ἦν ὄντως ἴδιον αὐτοῦ, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ σῶμα.* Ib. Duhu bi sv. Ćirila bolje odgovaralo ovako: .... da njegovo tijelo može oživljavati, budući da je jedno postalo s njime ...

glasoviti monoteletski spomenuti tekst. I zato, kad — veli Ćiril — Krist uskrisuje kćerku predsjednika sinagoge govoreći: Kćerko, ustani, dotiče se, kako je pisano, njene ruke. I Krist, uskrsavajući je *(ζωοποιῶν)* u jednu ruku kao Bog svemoćnom svojom zapovijedu i uskršavajući je u drugu ruku i povrh toga *(ζωοποιῶν δὲ αὖ πάλιν)* dodirom svetoga svoga tijela, očituje iz obojega *(δι ἀμφοῖν)* jedno te isto djelovanje.[139]

Pomenuti klasički tekst sv. Ćirila možemo posmatrati s negativnog i pozitivnog stajališta. U negativnom se tumačenju toga teksta svi bogoslovi slažu, ako se možda u načinu izlaganja u nebitnim stvarima i razilaze. Svi besumljivo dokazuju, da sv. Ćiril sebi nije protuslovio i da onim riječima nije htio ispovijediti jedno djelovanje Kristovo u objektivnom, monoteletsko-heterodoksnom smislu. Ali pozitivno izlažući riječi Ćirilove razilaze se veoma. Vječna šteta, što se barem oci šestoga crkvenoga sabora carigradskog od g. 680. nijesu na taj tekst osvrtali, te mu smisao precizirali protiv onih, koji su se, kako smo vidjeli, i na to mjesto pozivali. Oci toga koncila kao i lateranskoga od g. 649. mukom prelaze preko toga teksta sv. Ćirila.

Mene ne zadovoljava potpuno nijedno negativno izlaganje dojakošnjih bogoslovâ. A sa svakim pojedinim izlaganjem Ćirilovih riječi u cijelosti sam nezadovoljan. Mene tekst sa svojim neposrednim i posrednim kontekstom upućuje na jedno novo poimanje teksta Ćirilova.

Radi prijegleda i jasnoće pokazat ću iznajprije, kako treba po mom sudu shvatiti riječi sv. Ćirila o jednom Kristovom djelovanju. Na svoje negativno i pozitivno tumačenje toga teksta nadovezat ću kritiku različitih tumačenja Ćirilovih riječi, što nam ih daju bogoslovi, koji se na to mjesto sv. Ćirila ex professo obaziru.

Nema nikakove sumnje, da se » *μία ἐνέργεια* « nema uzeti kao jedno djelovanje u objektivnom smislu bilo na koj način. Najmanje opet pak imade sv. Ćiril onu jednotu djelovanja u Kristu na pameti, prema kojoj bi se čovječanski elemenat na neki način apsorbirao u njegovu božanstvu. Takovo tumačenje Ćirilovih misli protivi se njegovoj jasnoj nauci o Kristovoj dvojakoj volji i djelovanju. Protivi se cjelokupnoj njegovoj nauci o među-

[139] . . . *ζωοποιῶν μὲν ὡς Θεὸς, τῷ παντουργῷ προστάγματι ζωοποιῶν δὲ αὖ πάλιν, καὶ διὰ τῆς ἁφῆς τῆς ἁγίας σαρκὸς, μίαν τε καὶ συγγενῆ δι ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν.* Ib.

sobnom snošaju čovječanske i božanske naravi o Kristu. Protivi se kontekstu posrednom, u kojemu sv. Ćiril ističe jednako čovječansku i božansku narav kao principia quibus u njihovu bistvovanju, jer veli sv. Ćiril, da Riječ, koja dolazi od Oca nije ista po naravi s hramom, što potječe od Djevice; nije naime — ponavlja Ćiril — tijelo istobitno s Riječju Božjom; nego je jedno po nedokučljivom ujedinjenju. Takovo poimanje se protivi samom neposrednom kontekstu, u kojemu sv. Ćiril bjelodano suponuje čovječansku i božansku narav kao principia quibus u njihovu djelovanju. Veli naime Ćiril, da je Krist uskršavao u jednu ruku kao Bog svemoćnom svojom zapoviješću i opet u drugu ruku i dodirom svetoga svoga tijela. Prema sv. Ćirilu dakle djelovanje uskršavanja nije u sebi jedno, jer se reificiralo na dvojaki način t. j. sudjelovanjem božanskoga i čovječanskoga elementa u Kristu. Dakle sv. Ćiril nije uzimao u Kristu jedno djelovanje u objektivnom smislu. Svjedoči najposlije i njegova motivacija u kojoj hoće da utvrdi smisao, u kojemu se u konkretnom slučaju to djelovanje može zvati jednim.

Tako smo došli na most, koji nas vodi do pozitivnoga tumačenja rečenoga teksta.

Promatrajući inkriminirani tekst sv. Ćirila s njegovim neposrednim i posrednim kontekstom valja da dobro lučimo ono, što sv. Ćiril hoće izričitim riječima (expresse) da reče od svega ostaloga, što Ćiril doduše izrijekom ne veli, ali iz materijala, što nam ga teksa pruža, željenom logikom slijedi.

Prije svega ističe sv. Ćiril poput dogme s jedne strane da je tijelo Kristovo ili čovječanska njegova narav na nedokučljivi način ujedinjena s Riječju Božjom, s kojom čini nešto jedno, jedno biće, i zato da je tijelo Kristovo pravo dakle vlastito tijelo Riječi Božje. Čovječanska narav u Kristu — naglašuje Ćiril s druge strane — nije istobitna s božanskom njegovom naravi. Na osnovi tih utvrđenih istina izvodi sv. Ćiril ovo: Tijelo Kristovo, t. j. čovječanska je narav Kristova, imala moć oživljavanja, budući da je bila na nedokučljivi način sjedinjena s Riječju Božjom, koji je život po biti svojoj. To je razlog, što se Spasitelj kod uskršavanja služio i svetim svojim vlastitim tijelom. Spasitelj je u tom svom jednom djelovanju na osnovi obiju naravi očitovao jedinstvo svoga bitka. Dakle je — reasumuje i zaključuje konačno sv. Ćiril

— Spasitelj oživljavajući u jednu ruku svemoćnom zapoviješću kao Bog te oživljavajući u drugu ruku povrh toga i dodirom svetoga svoga tijela *(δι ἀμφοῖν)* očitovao jedno te isto djelovanje *(μίαν τε καὶ συγγενῆ ἐνέργειαν)*, t. j. djelovanje uskršavanja — jer je njegova čovječanska narav bila na nedokučljivi način sdružena i ujedinjena s Riječi Božjom, Životu po biti, s kojim je postala jedno, jedan bitak. Spomenuti zaključak ostaje stvarno isti, ako se izvede i u nešto konkretnoj formi, ako i ne baš u stilizaciji, koja bi se potpuno podudarala s tekstom. Prema toj stilizaciji valjalo bi reći sa sv. Ćirilom, da je i čovječanska narav Spasiteljeva, t. j. dodir njegova svetog tijela, s božanskom svojom naravi, t. j. svemoćnom zapoviješću *(δι ἀμφοῖν)*, imala na osnovi nedokučljivog jedinstva u bitku udjela u jednom te istom djelovanju *(μίαν τε καὶ συγγενῆ ἐνέργειαν)*, t. j. djelovanju oživljavanja — jer je bila na nedokučljivi način združena i ujedinjena Riječi Božjoj, Životu po biti, s kojim je postala jedno, jedan bitak. U jednom i drugom slučaju sv. Ćiril izrijekom ističe napose čovječansku narav Kristovu, u koliko ona sudjeluje u uskršavanju mrtvih dašto na osnovi svoje ontološke jednote s Riječju Božjom.[140]

Ove misli sv. Ćirila došle su do izražaja u 11. kanonu u trećem općenitom efeškom koncilu od 431. Taj kanon glasi: »Si quis non confitetur, carnem Domini vivificatricem esse, et propriam ipsius Verbi Dei Patris, sed velut alterius praeter ipsum, coniuncti eidem per dignitatem, aut quasi divinam habentis habitationem, ac non potius ut diximus vivificatricem esse, quia facta est propria Verbi cuncta vivifiare praevaleatis. A. S.[141]

Taj izričiti zaključak, do kojega je došao sv. Ćiril na osnovu svojih spomenutih pretpostavaka, odgovara potpuno njegovoj tezi, kojom je htio dokazati, da ćemo mi, budemo li blagovali tijelo Gospodinovo, imati život u sebi, ujedinjeni i mi s njime, kao što je i tijelo njegovo dionikom života ujedinjeno s Riječju Božjom, koja u tijelu prebiva. U kojem smislu valja to djelovanje oživljavanja zvati »jednim« ili »jednim te istim«, da li u objektivnom ili u subjektivnom smislu, to on izrijekom ne veli. Na nama je, da nastavimo negativno tumačenje

[140] Sv. Ćiril naime veli: »... ζωοποιῶν δὲ αὖ πάλιν, καὶ διὰ τῆς ἁφῆς τῆς ἁγίας σαρκός. ... Migne, P. gr. 73, 577.

[141] Denzinger, Enchiridion 123.

Ćirilovih riječi pa da iz cjelokupnoga materijala, što nam ga tekst pruža, doumimo potpuni pozitivni smisao rečenoga mjesta.

Čovječanska je narav Kristova s njegovom božanskom naravi toliko imala udjela u jednom te istom djelovanju, koliko je uza svemoćnu njegovu zapovijed i dodir svetoga njegova tijela oživljavao kćer predstojnika sinagoge. Kako je opet čovječanska njegova narav ili dodir svetoga njegova tijela oživljavao, budući da je čovječanska narav postala jedno s njime, to je oživljavanje, koje se reificiralo djelovanjem jedne i druge naravi, bilo ipak toliko »jedno te isto«, koliko mu je temelj jednota bitka, što ga čine božanska i čovječanska narav Kristova. Drugim riječima: u čudesnim djelima pokazuje Krist jedno te isto djelovanje, u koliko to djelovanje proistječe od jednoga te istoga bitka. Izraz dakle »μία« apsolutno ne ugrožava razliku naravi u Kristu. Oživljavanje je prema sv. Ćirilu faktično dvojako, koliko potječe od obje Kristove naravi; ono je jedno te isto, koliko potječe od jedne te iste utjelovljene Riječi Božje. Mi bismo drugim riječima rekli: Čovječanska narav Kristova imade udjela u čudesnim djelima, npr. u uskršavanju mrtvaca, jer je hipostatski združena sa svemožnom Riječi Božjom. A to oživljavanje nije u sebi, u objektivnom, fizičkom smislu jedno nego dvojako, koliko je djelo jedne i druge naravi u Kristu; oživljavanje je jedno te isto djelovanje u subjektivnom, moralnom smislu, koliko je djelo jednoga te istoga Krista, koji je u ontološkom smislu jedno biće, ako i jest subjektom božanske i čovječanske naravi.

To istina sv. Ćiril izrijekom ne veli, ali nema nikakove sumnje, da nas tekst njegov neodoljivom logikom upućuje na rečene posve ortodoksne izvode.[142]

Prema tomu izloženo pozitivno poimanje teksta sv. Ćirila pruža pošljednji peremptorni dokaz, da sv. Ćiril nije učio jedno Kristovo djelovanje u fizičkom smislu. Potvrđuje nam to i okolnost, što cijelo mjesto odiše antinestorijanskim

---

[142] Συγγενής može po sebi imati više značenja: identičan, srodan, sličan itd. U najgorem slučaju bi se συγγενῆ morao u tekstu prevesti sa identičan, kako to Migne i čini. Ja sam se priklopio ovom posljednjem prijevodu, jerbo utvrđuje izloženi ortodoksni tok i sadržaj misli sv. Ćirila!

duhom.[143] A poznato je, da je sv. Ćiril protiv Nestorijanaca morao da brani apsolutnu jedinost i posvemašnju istovetnost Riječi Božje i Isusa Krista u njegovu bivstvovanju i svemkolikom njegovu htijenju i djelovanju.

Red je da se osvrnem na ostale bogoslove, što no tumače pomenuti tekst sv. Ćirila.

Ponajprije valja spomenuti glavnoga pobornika ortodoksije protiv monoteletizma sv. Maksima (580—662). To većma, što ga slijedi lijepa četa bogoslova novijeg vremena. Među njima se ističe: Petavius,[144] Scheeben,[145] Schwane,[146] Stentrup,[147] Straubinger,[148] i drugi. Svi ti bogoslovi poglavito izdižu sa sv. Maksimom negativni karakter Ćirilova teksta, t. j. dokazuju, da se sv. Ćiril ne smije nipošto shvatiti u heterodoksnom smislu.

Sv. Maksim dobro iznosi, da sv. Ćiril ne uči djelovanje u Kristu, koliko bi u njemu nestalo bilo razlike između njegova božanskog i čovječanskog djelovanja.[149] Sv. Ćiril nije učio jedno djelovanje Kristova božanstva i čovječanstva, t. j. jedno djelovanje u fizičkom smislu.[150] To sv. Maksim dobro ističe, ali to iz teksta jasnim načinom ne izvodi. Kao dokaz tomu neka bude, što *»συγγενής«* prevodi sa »srodan« i dovodi u svezu s *»δι ἀμφοῖν«*. U Kristu je — tumači Ćirila Maksim — jedno i srodno djelovanje. Srodno: koliko se to jedno djelovanje radi osobnoga jedinstva nalazi i u svemoćnoj njegovoj zapovijedi i u dodiru njegova svetog tijela.[151] U disputaciji

[143] Svjedoče to sva mjesta u ovom tekstu, koja ističu, da je jedinstven bitak u Kristu te da je čovječje njegovo tijelo pravom pravcatom svojinom Riječi Božje. Zato držim da nema pravo Bardenhewer kada veli, da je sv. Ćiril svoj komentar Ivanovom evanđelju napisao prije god. 428., t. j. prije nego što se pojavio bio nestorijanizam. Bardenhewer, Patrologie, Freibug, 1910. 235.

[144] De theol. dogmatibus. De incarnatione, Venetiis, 1752. L. VIII., c. 13.

[145] Handbuch der kath. Dogm. Freibug (B) II., 822.

[146] Dogmengeschichte, Freiburg (B) 1895., 395.

[147] Prael dogm. Christologia II. Oenipontc. II., 825—826.

[148] Die Christologie des hl. Maximus Confessor. Bonn, 1906., 77—79.

[149] *οὐκ ἐπ' ἀναιρέσει τῆς τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν οὐσιώδους διαφορᾶς· τῶν ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς ὑπάρχει ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστὸς ὁ Θεός·* Migne, P. g. 91, 85.

[150] Ib. 344.

[151] *μίαν* (t. j. *ἐνέργειαν*) *μὲν, τῇ ἑνώσει ·συγγενῆ δὲ πάλιν, τοῖς μέρεσιν, ὡς τὴν αὐτὴν οὖσαν, ἔν τε παντουργῷ προστάγματι, καὶ ἁφῇ τῆς ἁγίας σαρκός· δι ἀμφοῖν γὰρ, ὡς θεὸς, ὁ Λόγος ταύτην . . ἐπεδείκνυτο.* Migne, Ib. 101.

s Pirhom kao da se hoće konkretnije izraziti. Ondje veli, da je u Kristu jedno i srodno djelovanje, budući da je uskrisenje kćeri predsjednika sinagoge, uzrukovano svemoćnom zapovijedu Božjom, srodno uskršenju, što ga je uzročio dodir njegova svetog tijela.[153]

Sv. Maksim dokazuje po tome ortodoksnost Ćirilovu na pretpostavci, da se »*συγγενῆ*« odnosi na »*δί ἀμφοῖν*« te da znači srodan. Ali »*συγγενῆ*« se odnosi na »*μίαν τε*,« a »*δί ἀμφοῖν*« je u svezi s » *ἐπεδείκνυσι*. «. Međutim bez obzira na to valja reći, da je svrha sv. Maksima posve opravdana, jer imade osnova u Ćirilovu tekstu, ali negativna argumentacija Maksimova je prilično nespretna, tako te nije jasna, kako bismo željeli.

Meni je više do toga, kako Maksim tumači Ćirilove riječi »*μία . . ἐνέργεια*.« U djelu »Opuscula theologica et polemica« veli, da Ćiril riječima »*μία ἐνέργεια*« hoće reći, da je u Kristu veoma uska sveza i ujedinjenje fizičkih djelovanja. Na osnovi osobnoga jedinstva imade i Kristovo tijelo udjela u čudesnim djelima.[153] U svojoj disputaciji s Pirhom kaže Maksim, da se prema sv. Ćirilu jedno djelovanje nema uzeti kao jedno djelovanje dviju Kristovih naravi, nego jedno božansko djelovanje, koje po biti pripada Riječi Božjoj i pomoću koje tvori ona čudesa ne samo asomatički nego i somatički.[154]

To se iz teksta ne da izvesti. Oživljavanje je bez sumnje božansko djelo u objektivnom smislu. Ali sv. Ćiril veli, da u Kristu jedno te isto djelovanje uskršavanja proizlazi »*δί ἀμφοῖν*«, t. j. oživljavanje je sv. Ćirila djelo ne samo božanske njegove naravi nego i čovječanske njegove naravi. U tomu baš stoji izričita tendencija — kako smo vidjeli — da dokaže, da je čovječanska narav Kristova bila na neki

[152] *Ὡς συγγενῶς ἔχειν κατὰ τὴν φύσιν διὰ λόγου, καὶ παντουργοῦ προστάγματος γενομένην τὴν ζώωσιν τῆς παιδὸς . . . . . πρὸς τὴν διὰ τῆς ἁφῆς σωματικῶς τελουμένην*. Migne, Ib. 344.

[153] *Τὴν γὰρ τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν . . συμφυΐαν καὶ ἕνωσιν . . ἐκπαιδεύει*. Migne, Ib 101.

[154] ***καὶ τὴν ἐν τοῖς θαύμασι θείαν τοῦ Λόγου. . . ἐνέργειαν. . . . ἀλλὰ καὐτῆς τῆς ἁγίας σαρκὸς, διὰ τὴν πρὸς αὐτὴν καθ᾽ ὑπόστασιν ἕνωσιν.*** Ib. . . ***οὐ μίαν τὴν τῶν δύο φύσεων εἶπεν ἐνέργειαν· ἀλλὰ μίαν τὴν ἐνέργειαν εἶπε τὴν θείαν καὶ τὴν Πατρικὴν, οὐσιωδῶς ἐνυπάρχουσαν τῷ σαρκωθέντι Θεῷ Λόγῳ, καθ᾽ ἣν οὐ παντουργῷ μόνον προστάγματι τὰς θεοσημίας ἀσωμάτως ἐτέλει, . . . ἀλλὰ καὶ . . . ταύτας ἐδείκνυ σωματικῶς.*** Ib. 344.

način dionikom božanskog života. Prema tekstu sv. Ćirila oživljavanje nije bilo jedno te isto djelovanje, koliko je bilo djelo božanske naravi nego je bilo jedno te isto djelovanje u moralnom smislu, u koliko je naime oživljavanje bilo djelo jednog te istoga Kristovoga bitka.

Po sudu Tixerontovu, htio je sv. Maksim doista istaknuti, da je uskršavanje jedno cjelovito djelovanje u moralnom smislu, koje je proizvodilo jedan jedini učinak, premda su u njemu imale udjela obje Kristove naravi.[155]

Kako smo već vidjeli, sv. Maksim nije svojom terminologijom tako daleko sezao. Svakako valja Tixerontu priznati, da je u jednu ruku baza Maksimove argumentacije tekstom sv. Ćirila posvema opravdana, ali da i Maksim u drugu ruku nije Ćirilova teksta niti u stvarnom niti u terminološkom smislu iscrpio do krajnjih posljedica. Možda je držao za dostatno, što je pokazao, da sv. Ćiril onim tekstom nije izrekao hereze ni u kojem smislu.

Isto vrijedi za pomenute bogoslove, što ga slijede.

Nezadovoljan s nepotpunim i dosta nejasnim izlaganjem Maksimovim o Ćirilovu tekstu, obratio sam se na neke savremene bogoslove, da čujem njihovo mnijenje.

Christian Pesch drži, da »*μία*« znači jedinstven (einheitlich) a »*συγγενῆ*« prevodi sa »nama srodan. Sv. Ćiril hoće da pokaže — piše mi Pesch — da je u Kristu jedinstveno i ujedno nama srodno djelovanje, jer se realizuje, uzbiljava na ćutilni — dakle nama srodan način.[156]

Neka bi Pesch imao pravo, da se »*συγγενῆ*« ima prevesti sa »nama srodan«. Ali iz njegovih riječi jasno izbija nama poznata misao Maksimova, da je sv. Ćiril oživljavanje držao jednim djelovanjem, koliko je bilo božansko djelovanje u reduplikativnom smislu, a to se, kako smo vidjeli, ne da opravdati tekstom sv. Ćirila.

---

[155] Dans ce cas, il n'y avait moralement qu'une seule action totale, produisant un effet unique, encore qu'une part en revint à chacune des natures. Histoire des dogmes, Paris 1912., III., 190.

[156] Bei den Wundern Christi wirken Gott und das Fleisch zu einer einheitlichen Handlung, die zugleich göttlich und sinnfällig und darum unserer geistig-sinnlicher Natur verwandt und angepasst ist. Christus zeigt bei den Wundern »eine einzige und zugleich (uns) verwandte Tätigkeit.«

Bardenhewer prevodi »συγγενῆ« sa »suglasno«, pa kaže, da »μία τε καὶ συγγενὴς ἐνέργεια« znači jedno i suglasno djelovanje, t. j. jedno djelovanje, koliko ljudsko djelovanje u Kristu odgovara njegovu božanskom djelovanju.[157]

Nema sumnje, da u Kristu uopće, a napose u čudesnim njegovim djelima, vlada najveća harmonija između njegove čovječanske i božanske naravi, ali tim skladom nije tekst sv. Ćirila ni izdaleka iscrpen.

Bartmann prevodi ovako: »Er zeigte, dass es eine und zwar aus beiden zusammengewachsene Wirkung ist«. Bartmann dakle poput Pescha uzimlje, da je oživljavanje jedno te isto djelovanje u objektivnom smislu, dok je prema tekstu sv. Ćirila u objektivnom smislu dvojako, a jedno te isto u subjektivnom smislu, kako mi to priznaje Widauer.[158]

Koliko imena, toliko tumačenja. Bogoslovi ove skupine nastoje u kratko podati negativan i pozitivan smisao riječima sv. Ćirila. Griješe u tomu, što ne iskorišćuju teksta bar do detaljnijih njegovih ideja. Nije onda čudo, što oživljavanje Kristovo drže jednim djelovanjem u objektivnom smislu i tako tekst, koji onako nije najjasnije stilizovan, obavijaju još većom tamom.

Posebnu pažnju zavreduju dvojica modernih bogoslova Lebon i Tixeront, koji nam iznose poglavito pozitivno izlaganje Ćirilovih riječi.

Lebon[159] dozivlje u pamet, da sv. Ćiril identifikuje pojam φύσις s pojmom subjekta. Djelovanje *(ἐνέργεια)* — nastavlja Lebon — nije ništa drugo nego *κίνησις ἐνεργετική* t. j. operativno gibanje individua ili hipostaze. I zato *ἐνέργεια* ili *κίνησις ἐνεργετική* treba da bude jedna i božanska, kao što je subjekt u Kristu jedan i božanski, ako i jest sastavljen s tijelom, s kojim se kadikad služi. Jednota (jedinstvo) je u subjektu i u operativnom gibanju, kojim subjekat proizvodi učinke. Učinaka je mnogo, među sobom se razlikuju, te u jednom te istom

[157] ... eine und übereinstimmende Tätigkeit, d. h. eine Tätigkeit insofern, als das menschliche Tätigsein dem göttlichen Tätigsein entspricht.

[158] Eine und dieselbe (moralisch) Tätigkeit zeigt (entfaltet) er durch beide.

[159] Le monoplysisme sévérien, Lovanii, 1909., 457.

individuu očituju Boga i čovjeka.[160] Prema tomu — izvodi Lebon — tekst sv. Ćirila — označuje božansku moć, božansko djelovanje, koju realizuje Riječ u zajedini sa svojim tijelom.[161] Tixeront tumači jednako sv. Ćirila i to istim riječima.[162]

Nedvojbeno je, kako sam to već i pokazao, da su sv. Ćirilu pojmovi *φύσις* i *ὑπόστασις* bili posvema identični. Ali se iz našega teksta ne da ni na koji način izvesti, da je već sv. Ćiril identifickovao *ἐνέργεια* sa *φύσις* ili sa *ὑπόστασις*. Sjetimo se nadalje, da je Krist prema sv. Ćirilu pokazivao *διπλῆν τὴν ἐνέργειαν*.[163] Lebon primjećuje, da te riječi sv. Ćirila ne označuju »dvojako djelovanje« u Kristu nego »djelovanje sastavljeno *(ἐνέργεια σύνθετος)* ili djelovanje sastavljene naravi«, ili djelovanje utjelovljene naravi Kristove *(ἐνέργεια* de la *φύσις σύνθετος* ou *σεσαρκωμένη)*.[164] Lebon hoće drugim riječima da kaže, da je sv. Ćiril riječi *„διπλῆν τῆν ἐνέργειαν“* uzimao u subjektivnom a ne u objektivnom smislu. Ovo se iz terminološke ideologije sv. Ćirila ne da, kako vidjesmo, izvesti. Tu kristološku ideologiju nalazimo u poznijih bogoslova, koji polemizuju s Nestorijancima. Time nijesam porekao, da sv. Ćiril nije svojim kristološkim formulacijama bio povodom i pobudom ideologije onih antinestorijanskih bogoslova, koji su se držali vjernim njegovim sljedbenicima. Ako bi nadalje tvrdnja Lebonova i Tixerontova i bila istinita, to oni odatle nijesu mogli logički zaključiti, da je sv. Ćiril *μίαν . . . . ἐνέργειαν* uzimao u smislu jednoga Kristovoga božanskoga djelovanja, koje tvori čudesa u zajedini sa svojim tijelom, već bi bili morali dosljedno reći, da je *ἐνέργεια* oživljavanja jedna *ἐνέργεια*, koliko potječe od jednoga božanskoga subjekta. Najzad rado priznajem i ovoj dvojici bogoslova da je uskršavanje po sudu sv. Ćirila faktično djelo božanske i čovječanske naravi Kristve ali naglašujem, da je

[160] L'unité est dans l'agent, et dans le mouvement opératoire par lequel il produit des effets; ceux-ci sont multiples et d'ordres différents (*θεοπρεπῆ ἀνθρωπίνα*), et manifestent ainsi le Dieu et l'homme dans un seul et même individu. Ib.

[161] Le texte... marque la puissance, l'activité divine exercée par le Verbe avec sa chair comme coopératrice (*συνεργάτην*). Ib.

[162] Il s'agit ici de la puissance vivificatrice du Verbe, qui se manifeste en associant la chair comme *συνεργάτην* à son operation divine. Histoire des dogmes, III., 77.

[163] Migne, P. g. 72, 937.

[164] Ib.

Jednako je s trećim inkriminiranim mjestom sv. Ćirila.

Na koncu prve sjednice općeg šestog carigradskog koncila čitao je Stjepan, prezbiter i momak te učenik Makarija, patrijarke antiohijskoga [u historijatu općeg efeškog koncila od g. 431.] jedan odlomak iz spisa, što ga je sv. Ćiril posvetio bio caru Teodoriju. U tom odlomku ističe sv. Ćiril, kako je Isus Krist neslomljiv osnov kraljevstvu Teodosijevu, po Isusu Kristu kraljevi kraljuju i mogućnici kroje pravdu, jer volja je njegova svemoćna.[170] ...Kad su jeknule te posljedne riječi: »jer volja je njegova svemoćna,« klikne Makarije caru Konstantinu: »Evo pokazao sam da je u Kristu jedna volja.[171]

Papinski su legati zajedno s nekim biskupima dobro primjetili, da sv. Ćiril pomenutim riječima misli božansku Krstovu volju.

Prema tomu njesam ni ovdje kao ni u prva dva teksta vodio brigu, u kojem se smislu Makarije s rečenim svojim sumišljenicima pozivao na mjesta sv. Ćirila. To će doći na red, kada bude govora ex professo o njihovoj kristologiji. Dosta je ovdje da konstatujemo kako sv. Ćiril u sva tri mjesta posve ortodoksno misli.

* * *

Prikazao sam u glavnijim crtama kristološke ideje sv. Ćirila, patrijarke aleksandrijskoga. Terminologija mu ona oko odaje monofizitski duh. Psihologija jednoga čovjeka nije logika željeznih zakona. Tako i kod svetog Ćirila valja uzeti u obzir, da on — kako lijepo veli Tixeront — posmatra kristologiju više s religioznog, nego s metafizičkoga stajališta. Čovjek nas — mnije sv. Ćiril — ne može da spasi. Treba Bog, Riječ Božja da postane čovjekom, za nas trpi i umre. Ćiril je bio u neprestanoj bojnoj trzavici s Nestorijancima, koji su po njegovu mišljenju ugrožavali soterijološki karakter ortodoksne kristologije. Jasno nam je prema tomu, zašto je vazda i svuda isticao svoju omiljelu formulu „*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*“. On je držao, da ta terminologija ponajbolje izriče osobni identitet Kristov.[172]

---

[170] *Ἔστι γὰρ αὐτῷ παναλκὲς τὸ θέλημα.* Mansi Concilia XI, 216.

[171] *Ἰδοὺ δέσποτα παρέστησα ἓν εἶναι θέλημα επὶ Χριστοῦ.* Ib.

[172] Za ovu formulu držao je sv. Ćiril, da potječe od sv. Atanazija. Međutim ona potječe Apolinara, što dakako nije, kako

Kad su ga Nestorijanci objedivali s apolinarizma, on se vazda jasno i precizno ogradivao protiv te zablude.

Sv. Ćiril upotrebljava najradije primjer duše i tijela, da nam donekle približi misterij hipostatskogs sjedinjenja čovječanske naravi Kristove s osobom Riječi Božje: Ali se ne smije s metnuti s uma, da se sv. Ćiril služio spomenutim primjerom, da nam dajbudi donekle objasni onu najintimniju, najtješnju vezu izmedu božanske i čovječanske naravi, koje su u Kristu potpunoma zadržale svoj karakter.

Ako i jest dakle terminologija sv. Ćirila monofizitističkoga karaktera, to je ipak njegova kristologija u objektivnom smislu u potpunom skladu s katoličkom kristologijom kalcedonskoga, lateranskoga te šestoga općeg crkvenog carigradskog koncila.

Sv. Ćiril nije monofizita, a još manje monoteleta i monergeta.

* * *

Vjerska svijest nije statičke već dinamičke naravi. Prilike pojedinog doba znadu i te kako pospješiti evoluciju vjerske svijesti u subjektivnom smislu. Kao što je kristologija sv. Ćirila nastala i razvila se prilikama vremena, u kojemu živе sv. Ćiril, tako su i prilike poznijega doba osobito za dogotrajne borbe protiv kristologije kalcedonskoga koncila — mogle doprinijeti tomu, da se zasebni antinestorijanski značaj njegove kristologije obogatio novim kristološkim formulacijama.

Kako vidjesmo, sv. Ćiril tvrdi, da je oživljavanje djelo Kristove božanske i čovječanske naravi, ali da je ipak jedno djelovanje, koliko potječe od Krista kao jednoga bitka, što ga čine božanska i čovječanska njegova narav. Nema sumnje nikakove, da ta ideologija može biti barem povodom i pobudom za nove neke kristološke formulacije. Mogao bi netko odvratiti svoj pogled od odnošaja, što no po sv. Ćirilu vlada na osnovi hipostatskog ujedinjenja u čudesnim djelima izmedu čovječanske i božanske Kristove naravi i uzeti na nišan isključivo Krista kao jedan bitak, jedan subjekat, jednoga nosioca božanske i čovječanske naravi, te reći, da je u Kristu jedno te

vidjesmo, na uštrb ortodoksije sv. Ćirila. Schwane, Dogmengeschichte, Freiburg 1895., (B), II., 344. Tixeront, Histoire des dogmes, Paris, 1912., III., 74.

isto djelovanje, koliko svekoliko njegovo djelovanje, bilo ono božansko ili čovječansko, imade za subjekat, za nosioca jednoga Krista. U istom smislu moglo bi se govoriti i o jednom božanskom bjelovanju, koliko je naime svemkolikom djelovanju u Kristu subjektom božanska osoba Riječi. Mogao bi nadalje netko govoriti o jednom božanskom djelovanju u Kristu, koliko poradi toga, što je viši božanski princip hegemoničkim principom u Kristu, tako te faktički dolazi do izražaja božanska volja u svemkolikom ljudskom Kristovu htijenju i djelovanju. To bi značilo imati pred očima izričito jednoga te istoga Krista u njegovu božanskomu i čovječanskomu htijenju djelovanju i tako djelovanje identifikovati sa subjektom u Kristu, koji djeluje.

Sve su to formulacije, koje su mogle nastati kao ustuk nestorijanskomu pokretu, što je zauzimao velike dimenzije. I doista: Trebalo je napose sa soterijoloških motiva, braniti osobno jedinstvo Riječi Božje i Krista čovjeka i u njegovu htijenju i djelovanje. Tu se moglo lijepo govoriti *u duhu* sv. Ćirila, da je Krist jedna utjelovljena φύσις Riječi Božje, koliko nije u Kristu jedno zasebno biće Bog, a drugo čovjek nego je jedno te isto Kristovo biće Bog i čovjek; da je nadalje u Kristu jedna volja, t. j. da nije u Kristu jedno zasebno biće Božje, koje je htjelo smrt na križu, a drugo se zasebno ljudsko biće u Kristu tomu protivilo, nego da je jedan te isti Krist kao čovjek pod utjecajem svoje božanske naravi prigrlio smrt; da valja napokon ispovijedati jedno Kristovo djelovanje ili jedno božansko djelovanje, koliko ne smijemo u Kristu, premda je on i Bog i čovjek, razlikovati bva zasebna bića, od kojih jedno djelovalo na božanski način, a drugo na čovječanski, nego je jedan te isti Krist Bog i čovjek bio subjektom božanskoga i čovječanskoga djelovanja.

Te na oko monofizitske formulacije nijesu možda najzgodnije, ali su ortodoksne, te se mogu lijepo prisloniti kristologiji sv. Ćirila, jer je on svojom kristološkom ideologijom mogao dati direktivu ovoj daljnoj opisanoj dogmatskoj evoluciji.

Poznato je, da kristološka ideologija sv. Ćirila doista nije ostala bez velikoga zasebnoga utjecaja na poznije bogoslovske krugove. Dosta je ako se sjetimo na aleksandrijske Severi-

jance i Teodozijance, koji su s autoritetom sv. Ćirila vodili borbu protiv kristološke formulacije kalcedonskoga koncila. Svjedoči nam to nadalje glasovita Cirova aleksandrijska unija velike egipatske monofizitske sekte s materom Crkvom, pa one silne borbe, koje su se na polju kristologije odigravale iza ove unije i dokrajčile lateranskim koncilom od g. 649. i carigradskim od g. 680. Sv. Ćiril se u to doba borbe protiv sljedbenika kristologije kalcedonskoga koncila vazda i svuda spominje kao začetnik i glavni predstavnik antinestorijanske kristologije.[173]

U kojem su se smislu svi ti bogoslovski pobornici pozivali na sv. Ćirila? Da li u heterodoksnom smislu ili možda tek Ćirilovu terminologiju, što su si je izgradili do pošljednih formulacija, pretpostavljaju kristološkoj terminologiji, kojim se služi kalcedonski koncil. Zato smo eto i uzeli u pretres kristologiju sv. Ćirila, da uzmognemo objektivno prosuditi, da li su se s pravom pozivali na autoritet sv. Ćirila aleksandrijski monofizite, koji su sklopili g. 633. uniju, te oni bogoslovi, koji su ovu uniju branili. I tako bi nam i kristologija sv. Ćirila kako je ovdje izložena, u velike pomogla, da nam se otvori novi pogled i vidik na polje kristoloških borbi, koje su izazvale Honorijevo pitanje.

[173] Vidi str. 1—3.





Iz tužnih dana crkovne povjesti.

(Svršetak.)

Piše: O. Ambroz Bačić O. P.

VII.

Sveopći sabor u Konstancu — konac raskola.

1. Početkom mjeseca oktobra godine 1414. Ivan XXIII. ostavi Italiju i zaputi se za Konstancu na sabor. Praćen velikom i sjajnom pratnjom, a pričekan još višim slavljem, uljeze u Konstancu na 28. oktobra i na 5. novembra proglasi sabor otvorenim, pak istodobno izjavi, da se ima smatrati kao nastavak pizanskoga sabora. Ovom izjavom Ivan XXIII. htio je već unaprijed osigurati svoje stanovište i k sebi pritegnuti vodstvo sabora, ističući naime, kako se on ne smije smatrati na istoj liniji sa svojim suparnicima, koji su već bili svrgnuti na pizanskom saboru.[1]

Zbog malog broja učesnika, koji se onda u Konstanci nalažahu, prva sjednica bi urečena za 16. istog mjeseca. Usto vrijeme, koje proteče do prve sjednice, bi upotrebljeno za razne sastanke i dogovore. U onim sastancima između ostaloga raspravljaše se i o načinu, kako da se na saboru odstrani raskol. Talijanski učesnici, pristaše Ivanovi, zahtijevahu, da se jedinstvo crkve mora provesti na temelju priznavanja pizanskog sabora. Kako se samo po sebi razumije, iz ovog zahtjeva slijedilo je, da je Ivan XXIII. jedini zakoniti papa, pak prema tomu zadaća konstancijskog sabora ne bi bila druga, glede sjedinjenja, nego naprosto priznati zakonitost Ivanovu, a njegova dva suparnika — Grgura XII. i Benedikta XIII. — prisiliti bilo milom bilo silom, da se odreknu prisvojene papinske časti.

2. Međutim broj učesnika brzo se poveća, pak što je vrijeme dalje teklo, i broj je stranaca u Konstanci veći postajao. Popriječno se računa, da je u Konstanci za vrijeme sabora bilo do 100.000 stranaca. Naravno, ogromnu većinu onih stranaca sačinjavahu osobe, koje su pripadale svjetskom staležu, jer osim zastupnika svih skoro kršćanskih vladara, na sabor bijahu došli sa velikim pratnjama još i

[1] Hergenröther, 672.

drugi mnogobrojni svjetski velikaši, pošto konstancijski sastanak nijesu smatrali samo kao crkveni sabor, već i kao kongres svjetskih velikaša. Za vrijeme najjačeg posjećenja sabora u Konstanci moglo se je vidjeti među crkvenim dostojanstvenicima, osim Ivana XXIII., još i 29 kardinala, 3 patrijarha, 33 nadbiskupa, po prilici 150 biskupa, 100 opata, 50 prepošta, 300 doktora. Broj svih duhovnika s njihovim slugama računa se da je bio oko 18.000.[2] Na konstancijskom saboru bilo je takoder ljudi i sa naših strana. Tako nadbiskup dubrovački Antun,[3] nadbiskup spljetski Petar[4] i biskup trogirski Šimun[5] bijahu učesnici sabora, pak su dosta puta imali na njemu i važnih uloga. — Mnogi od onih učesnika sabora odlikovahu se vanrednom izobraženošću i učenošću. Između kardinala osobito se isticahu Petar D'Ailly, Vilim Filastre, Bartolomej Zabarella; onda kancelar pariške univerze Ivan Gerson; ovima možemo nadodati Teodorika iz Niema, Emanuela Chrisoloras i još mnogo druge humaniste.[6] Nažalost mnogi od onih učesnika bijahu zaraženi novim koncilijarnim teorijama, pak tako oni uplivaše, da one teorije nadvladaše u saboru i otvoriše ondje vrata nezdravom crkovnom demokratizmu.

3. Kako bi utanačeno, prva sjednica bi održana na 16. novembra u stolnoj crkvi, gdje i sve ostale javne naredne sjednice uslijediše. Nego poslije prve javne sjednice položaj se Ivana XXIII. počne kolebati. On i njegovi pristaše — kako vidjesmo — htjedoše sebi osigurati stanovište izjavljujući, da se sabor konstancijski mora smatrati kao prosljeđenje onoga pizanskoga; ali sad poslije prve sjednice mnogi se saboraši staviše sasma na drugo stanovište u poslu provedbe crkvenog jedinstva. Oni izjaviše i odlučiše, da se konstancijski sabor mora potpuno neodvisnim smatrati od pizanskoga; k tomu da se s trima papama mora jednako postupati. Zbog ove odluke, kad ono namah iza prve sjednice najavi svoj dolazak poslanik Grgura XII., Ivan Dominici, nazvan kardinal dubrovački, ne dopu-

[2] Hefele, VII. 91. Anmerk. 1.

[3] Mansi, XXVIII. 626.

[4] Mansi, XXVIII. 627.

[5] Mansi, XXVIII. 628. — Na str. 638. istog djela u popisu: Praepositi, praelati et ambaxiatores stoji: Ex parte civitatis Spaltae (sic) provinciae Dalmatiae Nicolaus Dominicus, miles. S njime su u pratnji bila šestorica. Nadbiskup dubrovački u svojoj je pratnji imao 10 osoba; spljetski 6; a trogirski biskup takoder 6. — Na str. 646. u popisu: Freyn, Ritter, Knechte stoji: Zanschga, Gergo, Brango. — Pogani ex Servia.

[6] Pastor, 196.

stiše mu zaista, da izvjesi na svom stanu Grgurov grb, koji preko noći bijahu skinuli Ivanovi pristaše; ali izjaviše, dođe li Grgur XII. lično u Konstancu, tad će i njemu, kao i Ivanu XXIII., slobodno biti, da izvjesi svoj papinski grb. Za ovaj način u provedbi jedinstva sad se je osobito borio kardinal Petar D' Ailly; a u ovom poslu pomagao ga je i sam kralj Sigismund, koji na 24. decembra 1414. uz veliku pratnju bijaše prispio na sabor u Konstancu.

4. U mjesecu januaru 1415. godine dođoše u Konstancu poslanici Benedikta XIII. skupa sa poslanicima kralja aragonskoga, pak priopćiše, da je Benedikt XIII. spreman stupiti u dogovore glede jedinstva s kraljem Sigismundom i u tu svrhu predlaže Nizzu kao mjesto za dogovore. Malo poslije prispješe i poslanici Grgurovi, pak i oni izjaviše, da se je Grgur XII. voljan odreći papinstva, ako to isto učine i njegova dva suparnika, ali samo uz uvjet, da u sjednici, u kojoj će slijediti odreka Grgurova, ne bude predsjedao ni prisustvovao Baldasar Cossa, nazvan Ivan XXIII.[7]

5. Poslije ovih događaja i izjava sve je to više maha preuzimala ideja, da se sa trima papama mora jednako postupati. Svršetkom mjeseca januara iste godine kardinal Filastre izdade spomenicu, u kojoj raspravljaše o načinu, kako se ima jedinstvo provesti. Između ostaloga on govoraše, da je najbolji način, da se sva tri pape odreknu papinske časti. U samoj ovoj odreci bi Ivan papa imao drugoj dvojici dobrim primjerom prednjačiti; jer ako je on zakoniti papa, tada kao dobar pastir mora da dade život svoj za ovce svoje. Ova spomenica dopadne se kardinalu D' Ailly i mnogim drugim učesnicima, dapače i sam je kralj Sigismund odobri, premda s druge strane veoma smuti i ožalosti Ivana XXIII.[8]

Nu i ako je položaj Ivana XXIII. svakim danom postajao kritičniji, ipak se je on nadao, da će još moći spasiti svoje stanovište i iznijeti pobjedu nad svojim suparnicima, a to dakako pretežnom većinom glasova talijanskih prelata, koje on sa sobom na sabor u Konstancu bijaše doveo. Ali i ova bi mu nada domalo uništena! Mnogi od saborskih učesnika, na čelu im kardinal D' Ailly, opojeni koncilijarnim teorijama, koje su nužno vodile krivom crkovnom demokratizmu, predložiše, da na saboru uz biskupe i opate, koji su do sada sami imali glas na saborima, mogu i drugi saboraši imati pravo odlučujućeg glasa, osobito pak doktori teologije i jednog i drugog prava.[9]

[7] Mansi, XXVII. 549. — Hefele, VII. 78—79.
[8] Mansi, XXVII. 553—55. — Hefele, VII. 81—82.
[9] Mansi, XXVII. 560—61. — Hefele, VII. 82—83.

Predlog bi primljen, a onda na 7. februara bi odlučeno, da se na saboru ne smije glasovati po glavama, nego po narodima.[10] Uslijed ove odluke svi oni, koji su imali pravo glasa, bijahu podijeljeni na četiri naroda: talijanski, ingleški, francuski i njemački. Pod njemačkim narodom dolažahu osim Nijemaca još i Česi, Poljaci, Prusi, Rusi, Madžari, Dalmatinci i Hrvati.[11] Stvari, koje su se imale na saboru raspravljati, dolazile su najprije na pretresanje u sastancima pojedinih naroda, gdje se je odlučivalo većinom glasova. Odluke pojedinih naroda bijahu onda priopćene drugim narodima; pak jesu li se svi narodi sjedinili u jednoj odluci, dotična se odluka primaše u javnoj zajedničkoj sjednici zaključkom sabora.[12] Ovim bi odlukama glavno uporište Ivanovo oboreno; on više nije mogao da računa na većinu glasova svojih pristaša. Ali ako s tog gledišta ove su odluke možda bile zgodne, ipak su s druge strane bile u potpunoj opreci sa drevnim crkovnim predajama. Ovim novim odlukama u krilo sabora uvađahu se nacijonalne separatistične stranke, kojima nema niti smije da bude mjesta u katoličkom, t. j. sveopćem saboru. One su odredbe bile naperene proti prvome crkovnom poglavici; vrijeđale su prava kardinala i biskupa, a po tom su težile, da nanesu škodu rimskom vrhovnom svećeniku.[13]

Međutim nađoše još jednu stvar, koja Ivanu XXIII. dade zadnji udarac. Neka bezimena osoba kroz ono doba objelodani i dostavi učesnicima pismo, u kojemu se mnoga nedjela pripisivahu Ivanu XXIII. Ovo pismo Ivana porazi! Na prvi mah prizna de nekoje stvari; druge odlučno odbije od sebe. Napokon obeća, da će se i papinstva odreći. Nego njegove dvije formule, kojima obećavaše to učiniti, učesnici sabora pronađoše nedostatne i uvredljive za njegova dva suparnika. S toga bi mu predložena treća formula, koju on napokon primi i u drugoj javnoj sjednici, držanoj na 2. marta potpiše i zakletvom obeća svečano, da će je održati.[14]

6. Ivanovim obećanjem pitanje o jedinstvu sad na saboru poskoči mnogo naprijed. Kroz četiri mjeseca eto već dva pape bijahu

[10] Hefele, VII. 83.

[11] Weiss, l. c. 699. Weiss računa i Dalmatince nationi germanicae, dočim u Mansija, XXVII. 597 i 650 stoji, da je Antun, nadbiskup, dubrovački, pripadao nationi italicae; a na str. 1169. Šimun, biskup trogirski, nationi germanicae. Ovaj isti Šimun, kao poslanik kralja Sigismunda, pročita na saboru pismo na 3. junija 1416., što Sigismund iz Pariza bijaše pisao saboru na 5. aprila iste godine.

[12] Hergenröther, 675.

[13] Salembier, 301—2.

[14] Mansi, XXVII. 564—67. — Hefele, VII. 84—86.

obećale, da će se odreći papinstva. Sad je trebalo, da to isto učini i Benedikt XIII. S toga kralj Sigismund uslijed predloga Benedikta XIII. uz odobrenje sabora odluči, da otide u Nizzu i ondje nagovori Benedikta na odreku. Da stvari u Nizzi ne budu imale poteškoća, Sigismund i sabor zahtijevahu od Ivana XXIII., da učini Sigismunda svojim punomoćnikom glede odreke kod Benedikta XIII. Ivan ne htjede pristati, već zahtijevaše, da će on sam lično onamo otići. Usto se prospe glas, da Ivan namjerava pobjeći iz Konstance. Ovo izvanredno uznemiri duhove. Na upit samoga Sigismunda izjavi, da ono nije istina. No njegov odgovor nije bio iskren. Na 20. marta, dok su se ostala gospoda zabavljala na turniru pred Konstancom, Ivan XXIII. preobučen u težaka, jašeći na konju i praćen od jednog dječaka na večer istoga dana pobjegne iz Konstance. Ovaj bijeg Ivanov uslijedi pomoću Fridrika, vojvode austrijskoga, s kojim on već prije svog dolaska na sabor bješe sklopio tajni ugovor, pak zato i pobjegne u Fridrikov grad Schaffhausen nedaleko od Konstance.[15]

7. Bijeg Ivana XXIII. iz Konstance prenerazi svakoga. Nasta sveopći metež! Mnogi učesnici sabora pokupiše svoje stvari i htjedoše otići. Pogibelj, da se sabor raziđe, bijaše velika. Ali odlučnosti i energiji kralja Sigismunda uspije, da se metež utiša, duhovi umire, i sabor proslijedi i dalje svoje djelovanje. Najprije bi odaslano poslanstvo u Schaffhausen Ivanu XXIII., da s njime ugovara, a onda se još življe počne raspravljati o vlasti pape i sabora. Sa strane osobito pariških teologa sad izbiše na površinu tako radikalne teorije, da su sa samim krivovjerstvom graničile. Napadnuto bi božansko porijetlo papinskog primata; ustvrdeno bi, da sabor i bez pape zastupa cijelu crkvu; težište cijele crkve bi postavljeno u cjelokupnosti svih vjernika, a vlast puka proglašena kao vrhovna u crkvi. Obljubljeno novo prevratno načelo, da je sabor poviše pape, sad još više preuzme maha; zato njegov glavni pobornik, Ivan Gerson, kancelar pariške univerze, u govoru, koji izreče na 23. marta, bez okolišanja ustvrdi, da je papa podložan saboru, pak se zato sabor može i bez pape sastati i njegovu vlast ograničiti.[16] — U ovakovu raspoloženju duhova bi održana treća sjednica na 26. marta i na njoj bi proglašeno, da je konstancijski sabor zakonito pozvan i sakupljen; udaljenjem Ivana XXIII. sabor nije bio raspušten, dapače bez privole samog sabora ne može biti raspušten ni premješten; ni prelati,

---

[15] Hefele, VII. 89 sqq.

[16] Mansi, XXVII. 535—40. — Hergenröther, 677—78.

ni drugi, koji moraju u saboru sudjelovati, ne smiju ostaviti sabor bez dopusta prije svršetka istog sabora.[17] — Međutim poslanstvo, odaslano Ivanu XXIII., ne uspije; na saboru se sad više uvjeriše, da Ivan za tim teži, da svojim odlaskom prouzrokuje raspust sabora. Nezadovoljstvo proti njemu postane još više.

8. Malo doba iza treće sjednice bi obdržana četvrta i peta sjednica; ona na 30. marta, a ova na 6. aprila. Mnogi kardinali, inače nezadovoljni s onim novim prevratnim teorijama, kad saznaše, da će se u onim sjednicama napasti na papinsku vlast, ne htjedoše da istim sjednicama prisustvuju; ipak nekoji od njih prisustvovaše, ali izjaviše, da na zaključke onih sjednica ne pristaju.[18] I u istinu u petoj sjednici bijahu poprimljeni zaključci: 1. da je sabor konstancijski zakoniti i sveopći, koji zastupa cijelu vojujuću crkvu; vlast svoju ima neposredno od Boga; njega je dužan svatko, ma bio kojeg staleža, pak to bio i sam papa, slušati u stvarima, koje se tiču vjere, odstranjenja rečenog raskola i reformacije crkve u glavi i u udovima. 2. Svatko, bio ma kojeg staleža, pak bio to i sam papa, tko prkosi podložiti se zapovjedima i odredbama konstancijskog ili kojeg drugog zakonitog sveopćeg sabora u stvarima gore označenima, mora se dostojno kazniti, a do potrebe i druga shodna sredstva upotrebiti 3 .Ivan papa XXIII. ne smije bez privole sabora pozvati iz Konstance k sebi rimsku kuriju i druge njezine činovnike, kojih bi odaljenje sa sobom donijelo raspust i povredu sabora. 4. Sve kazne, koje je papa izrekao, otkad se je udaljio, proti članovima i pristašama sabora, ostaju bez ikakve kreposti. 5. I Ivan papa i svi ostali, koji su bili pozvani na sabor, bili su slobodni i uživaju potpunu slobodu.[19]

9. I tako u četvrtoj i petoj sjednici konstancijskog sabora pobijediše nove koncilijarne teorije. Malo godina poslije one teorije bijahu pooštrene na saboru u Bazileji; dok napokon ne postadoše temeljnim načelima galikanizma. — Glede zakonitosti i vrijednosti onih zaključaka naravno galikanci im pripisivahu potpunu zakonitost i dogmatičnu vrijednost.[20] Drugi opet smatraju one odredbe kao iznimne dekrete, koji su samo za vrijeme raskola mogli imati vrijednosti, kad je naime bio dvojben pravi papa.[21] Napokon treći tvrde,

[17] Mansi, XXVII. 580 — Hefele, VII. 96—97.

[18] Hefele, VII. 102—3. — Hergenröther, 679—80.

[19] Mansi, XXVII. 590—91.

[20] Sr. Natalis Alexander, O. P., Historia ecclesiastica. Saec. XV. Dissert. IV. a. 1—3.

[21] Tako kard. Turrecremata, O. P. Apol. in Con. Flor.

da se onim zaključcima mora zanijekati svaka vrijednost i zakonitost. I u istinu onim zaključcima fali svako obilježje odredaba sveopćeg crkovnog sabora. Najprije one odredbe bili su zaključci jednog sastanka, koji nije imao glave; onda, kad su bili primljeni, i ako se je sabor nazivao sveopćim saborom cijele crkve, ipak takav nije bio, pošto ni obedijencija Grgura XII. ni ona Benedikta XIII. nije bila zastupana; suviše oni zaključci bili poprimljeni na način do onda nepoznat u crkvi, biva većinom glasova onih, koji nijesu imali ni jednog prava na glasovanje. Napokon oni zaključci nijesu bili nikada odobreni od ijednog pape.[22]

10. Međutim kroz ovo isto vrijeme između sabora i Ivana XXIII. vodili su se i dalje dogovori, koji su za tim težili, da ga nagovore, da se odreče papinstva. No svi ovi pokušaji ni sada ne dovedoše do žeđenog sporazumljenja. Zahtjevi Ivanovi glede odreke smatrahu se pretjerani. Napetost je rasla s dana na dan. Ali ogorčenost u saboru dođe do vrhunca, kad Ivan pobježe iz Schaffhausena, pak se još više odaleči od Konstance. Sad su svi bili uvjereni, da Ivan XXIII. hoće da izbjegne saboru; i ako s druge strane, regbi, da su ga na ono udaljenje nagnale i vojne mjere, koje Sigismund bijaše poduzeo proti Schaffhausenu. — U narednim saborskim sjednicama Ivan XXIII. bi optužen radi već poznatih zločina; pak zato sad započne na saboru proti njemu sudbena istraga; pozvan bi na odgovornost, a jer ne pristupi, proglasiše ga prkosnim, contumax.[23]

Kroz ono isto vrijeme i kralj Sigismund bijaše udario Ivanova zaštitnika, vojvodu Fridrika, državnim progonom i lišio ga svih njegovih zemalja. Fridriku ne preostane drugo, nego se podvrći i Ivana izručiti. I Ivan XXIII. bi izručen i u Radolfzellu blizu Konstance zatvoren! — Shrvan fizično i moralno, Ivan u zatvoru upozna svoju slabost i poniženje; gorko proplače, izruči namah papinski prsten, koji od njega zahtijevahu, i izjavi, da je spravan potpuno se podvrći osudi sabora, samo zamoli, da se bude imalo obzira na njegovu čast, osobu i stalež.[24] Molbe Ivanove ostadoše bez uspjeha; pak ni kod

vel. Summa de Eccl. L. II. c. 99—100., kod Hergenröthera, 681. Anmerk. 1.

[22] Hergenröther, 680—81. — Salembier, 313 sqq. — Bauer, u »Stimmen aus Maria-Lach«, II. (1872.) 197 sqq.

[23] U desetoj sjednici, na 14. maja 1415. — Mansi, XXVII. 649. sqq. Na ovoj se sjednici Antun, nadbiskup dubrovački, ponovno spominje kao predstavnik nationis italicae.

[24] Hefele, VII. 134. — Hergenröther, 683.

onih ne nadoše odziva, kojima on bijaše učinio tolika dobra! — Na 29. maja bi održana dvanaesta sjednica i na njoj bi izrečena konačna osuda proti Ivanu XXIII. U osudi je između ostaloga glasilo, da je Ivan XXIII. javni simonist, rasipnik crkovnih dobara, njegovo življenje da je na smutnju crkve, da ruši mir, da promiče očito raskol; zato ga se lišava papinske časti, a vjernicima se zabranjuje, da mu iskazuju daljni posluh; napokon, bude li potreba, mora ga se i u zatvoru pridržati, a nadzor nad njime povjerava se kralju Sigismundu.[25] Nakon dva dana posebno odaslanstvo sabora priopći ovu osudu Ivanu XXIII., a on je mirno i podano primi. Ivan ostane u zatvoru podulje vremena. Pažnju nad njime Sigismund povjeri pfalačkom grofu Ludoviku, koji s Ivanom u postupanju nije bio ni najmanje nježan. Napokon godine 1419. papa Martin V. oslobodi ga neugodnog tamnovanja isplativši za njegov otkup svotu od 30.000 ili 40.000 zlatnih forinti. Ivan XXIII., ili kako se je on zvao poslije osude; Baldasar Cossa, pušten na slobodu, dođe u Italiju i baci se pred noge novog pape Martina V., koji ga ljubazno primi i učini kardinalom biskupom od Tuskula. Nego i ove se nove časti Baldasar Cossa ne nauži dugo; već se one iste godine u Firenci rastavi s ovim svijetom.[26]

Osudom i svrgnućem Ivana XXIII. uništeno bi djelo pizanskog sabora; te tako što crkovni prevrat bijaše podigao u Pizi, sad isti prevrat u Konstanci bijaše nanovo porušio. Crkovni raskol sad se je nalazio u istom stanju, u kojem je bio prije pizanskog sabora!

11. Gore vidjesmo, kako Grgur XII. preko svojih poslanika bijaše već izjavio, da se je on spravan odreći papinstva. Međutim kroz ono zadnje vrijeme sabora on bijaše još bolje opredijelio način i uvjete, prama kojima bi imala slijediti njegova odreka. Napokon, da još bolje pokaže svoju spravnost i želju, da se do žuđenog jedinstva dođe, pošalje sada u Konstancu i svog prijatelja Karla Malatestu, da on kao njegov punomoćnik uredi onamo sve, što je potrebito za uspostavljenje jedinstva. Uvjeti, koje Grgur XII. postavljaše glede svoje odreke, sastojali su u tomu, da će on — jer dosadašnji konstancijski sabor ne priznavaše ni zakonitim, ni sveopćim — sazvati i sakupiti sabor nanovo preko svojih poslanika; onda u sjednici, u kojoj će slijediti njegova odreka, ne će predsjedati ni Baldasar Cossa, niti iko, ko pripada njegovoj obedijenciji. — Karlo Malatesta

[25] Mansi, XXVII. 715—16.
[26] Hefele, VII. 141. — Hergenröther, 684—85.

dođe u Konstancu s velikom svečanosti 15. junija 1415. i izjavi na početku kralju Sigismundu, da je on poslan k njemu, a ne saboru, kojega Grgur XII. ne priznaje. Zapodješe namah pregovore i sabor bez oklijevanja pristane na uvjete Grgurove. — Na 4. julija bi obdržana **četrnaesta sjednica**, u kojoj Grgur XII. napokon dade svoju obećanu odreku. Prama već utanačenom dogovoru predsjedništvo je sjednice vodio sam Sigismund, tako da je sabor izgledao ne kao crkovni, već kao svjetovni sastanak, sazvan i sakupljen od kralja Sigismunda. Namah bi na početku pročitana bula Grgura XII., uslijed koje kardinal dubrovački, Ivan Dominici, poslanik Grgurov, sazivaše i sakupljaše crkovni sabor i u isto ga doba ovlaštivaše, da može primiti Grgurovu odreku. Pošto bi pročitana bula Grgurova, dvije se obedijencije u jednu sjediniše; međusobno se proglasiše riješeni svih crkovnih cenzura, kojima bijahu jedni druge udarili kroz vrijeme raskola; kardinal dubrovački, Ivan Dominici, priznat bi i primljen u zbor drugih kardinala. Sada kralj Sigismund ostavi mjesto predsjedništva i namjesto njega stupi dekan sjedinjenog kardinalskog zbora, kardinal Viviers. Napokon Karlo Malatesta, kao punomoćnik Grgura XII., dade usmenu i pismenu odreku, kojom se Grgur odriče papinstva i svakoga prava na isto. Grgurova odreka vanredno razveseli svakoga, pak zato namah iz svih grla konstancijskom katedralkom veselo zaori svečani Te Deum.[27]

Kako se samo po sebi vidi, cijelo ovo Grgurovo postupanje prožeknuto je razboritošću i dostojanstvom. Uvjetima, uz koje svoju odreku bijaše obećao i učinio, nije samo htio ustvrditi zakonitost i svoje pravo, nego u isto doba htio je odstraniti svaku zapreku, koja je poslije pri izboru novog pape mogla nastati. Sabor pak sa svoje strane ispunjujući Grgurove uvjete, potvrdi njegovo pravo, dade mu zadovoljštinu i istodobno implicite priznade, da do onog doba nije bio ni zakoniti, ni općeniti. Tek sad od četrnaeste sjednice sabor konstancijski može se smatrati zakonitim.[28] — Grgur XII. malo poslije odobri potpuno sve, što njegovi punomoćnici bijahu učinili na saboru; međutim ga sabor imenova kardinalom biskupom od Oporta, postavi ga stalnim legatom Ankone i otpremi k njemu Antuna, nadbiskupa dubrovačkoga, da mu na njegovo ime izrazi zahvalu.[29]

[27] Mansi, XXVII. 730—745. — Hefele, VII. 182—83.

[28] Hergenröther, 685—86.

[29] Farlati, *Illyricum Sacrum*, T. VI. 156, kod Hefela, VII. 184. Anmerk. 2. — I Grgur XII. — sad kardinal biskup Anđelo Corrario —, iza svoje odreke ne nadžive dugo; već na 18. oktobra 1417. umrije sveto u gradu Recanati. Sr. Ciaconius, 760.

12. Iza svrgnuća Ivana XXIII. i iza svečane odreke Grgura XII., za uspostavljenje crkovnog jedinstva sad nije preostajalo drugo, nego da se riješi pitanje i Benedikta XIII. I zbilja se sabor stavi namah na taj posao. Gore vidjesmo, kako bijeg Ivana XXIII. bijaše omeo i zapriječio polazak kralja Sigismunda za Nizzu, da se ondje sastane sa Benediktom XIII. Sad onih zaprjeka više nije bilo! Zato na 18. julija 1415. godine u pratnji od 16 prelata i doktora, okružen množinom vitezova i s podijeljenim svečanim blagoslovom od sabora kralj Sigismund ostavi Konstancu i zaputi se za južnu Francusku. Mjesto sastanka sad je bio određen grad Perpignan, ali zbog bolesti kralja aragonskoga, koji je također imao doći u Perpignan na sastanak, Sigismund se zaustavi u Narboni, gdje se već u augustu iste godine sastane sa Benediktom XIII. i započne s njime dogovore. Dogovore, započete u Narboni, proslijediše u septembru i oktobru u Perpignanu, gdje sad i kralj aragonski bijaše prispio. Ali sa tvrdoglavim Benediktom XIII. nije bilo lako ugovarati! Dakako izvanjski on se pokazivaše sklonim na odreku; ali uvjete, od kojih činjaše zavisnom svoju odreku, ni Sigismund, ni ostali poslanici nipošto nijesu mogli primiti. Konačno kad Sigismund i ostali saborski poslanici uvidješe, da je uzaludno svako nastojanje, prekinuše sa Benediktom dogovore i početkom novembra ostaviše Perpignan. — Nego u Narboni ih zaustaviše poslanici vladara, koji pristajahu još uvijek uz Benedikta XIII., pak ih zamoliše, da s njima u Perpignanu proslijede dogovore; ne pristane li Benedikt na nove uvjete, tada će mu i oni svi otkazati svoj posluh. Saborski poslanici pristadoše, pak skupa s njima predložiše Benediktu XIII., da se odreče papinstva uz iste uvjete, uz koje se je i Grgur XII. odrekao. Benedikt XIII. ne pristane ni na ove uvjete, već na 13. novembra pobjegne iz Perpignana u Collioure, a onda u mali i utvrđeni gradić Peniscola blizu Valencije, otkuda na njihov drugi poziv odgovori prosvjedom proti saboru u Konstanci, pozove novi sabor i zaprijeti izopćenjem svim vladarima, koji bi se odcijepili od njegove obedijencije.[39] Ova nečuvena tvrdokornost Benediktova učini, da sada obje stranke započeše međusobne dogovore od njega neovisne. I domalo njihovi dogovori urodiše tako zvanim narbonskim ugovorom od 13. decembra 1415. godine. Prema ovom ugovoru učesnici sabora u Konstanci i zastupnici Benediktove obedijencije pozvat će se međusobno, da u roku od tri mjeseca sastave jedan sveopći sabor u Konstanci: na ovom saboru svrgnut će se Benedikt XIII., ali bez obzira na pizanski sabor, u ko-

[39] Hefele, VII. 230 sq. 243 seq. — Hergenröther, 686 sq.

jemu je Benedikt već bio svrgnut, pošto ono svrgnuće, kao i cijeli pizanski sabor nje bio priznat u Benediktovoj obedijenciji; onda će se prijeći na izbor novoga pape; međutim članovi će se sabora međusobno proglasiti odriješeni svih crkovnih cenzura, koje jedna obedijencija bijaše na drugu bacila.[31] Obje se stranke svečanom zakletvom obvezaše, da će ovaj, inače sa crkveno-juridičkog pogleda sumnjivi ugovor, vjerno ispuniti.[32]

Poslije onog ugovora svi oni, koji do sada pristajahu uz Benedikta XIII., nakon malo doba otkazaše mu svoj posluh; samo grof od Armagnaca malo dulje ostane mu vjeran. U Aragoniji sada je osobito radio za sjedinjenje sv. Vincenco Ferrer. Prije revni Benediktov pristaša, dapače i njegov ispovjednik, kad uvidi, da Benediktu nije do jedinstva crkve, već do njegova egoizma, ostavi tvrdokornog starca, nazove ga vjerolomnim i glavom na 6. januara 1416. u Perpignanu on isti pročita oglas, kojim Aragonija otkazivaše Benediktu XIII. svoj posluh.[33]

13. Prva vijest o narbonskom ugovoru dođe u Konstanzu na 29. decembra 1415. godine; zvanični pak izvještaj doniješe poslanici na 30. januara 1416. Malo vremena nakon toga, na 4. februara, u jednoj od generalnih kongregacija, ugovor bi odobren i potvrđen.[34] Međutim oni, koji do sada pripadahu Benediktovoj obedijenciji, zbog nadošlih poteškoća sporo se priključivahu konstancijskom saboru; ali se ipak kroz godinu 1416. i kroz prve mjesece 1417. godine već svi bijahu pridružili i na saboru bijahu priznani kao peti narod španjolski.[35]

Zbog raznih događaja, s kojima se je saboru u Konstanci bilo baviti, istraga proti Benediktu XIII. ne počne nego na 5. novembra 1416. u dvadeset i trećoj sjednici. Naravno, proti njegovom privatnom životu nije se moglo ništa navesti, ali za to bi optužen kao promicatelj raskola i krivovjerstva. Pozvan bi na odgovornost, a pošto se ne odazva, u dvadeset i petoj bi sjednici na 4. marta 1417. proglašen contumax.[36] Istraga proslijedi, razni svjedoci bjehu saslušani, između kojih i sam kralj Sigis-

---

[31] Mansi, XXVII. 812 sqq.

[32] Tako o ovom ugovoru sudi kardinal Hergenröther, 687.

[33] Hefele, VII. 248. — Pages, Histoire de saint Vincent Ferrier, T. II. (Paris) 118.

[34] Mansi, XXVII. 829 sq.

[35] Hergenröther, 688.

[36] Mansi, XXVII. 1031 sqq. — Hefele, VII. 296 sq. 304.

mund, koji se međutim bijaše povratio sa svog putovanja u Konstancu. — Napokon bi na 26. julija 1417. obdržana trideset i sedma sjednica, u kojoj oci sabora izrekoše konačnu osudu proti Benediktu XIII. U osudi između ostaloga ima i ovo: »Sabor zaključuje i osuđuje, da je Petar de Luna, nazvan Benedikt XIII., svoju zakletvu pogazio, crkvu smutio, zastarjeli raskol promicao, mir i jedinstvo crkve zapriječivao; on je javni i nepopravljivi krivovjerac, koji se je neprestano ogriješivao o članak vjere: Unam, sanctam, catholicam ecclesiam: on se je učinio nedostojnim svakog naslova, dostojanstva i časti; od Boga je odbačen: lišen je svakog prava, koje mu je možda pripadalo na papinstvo i na rimsku crkvu, i od katoličke je crkve kao suha grana odsječen.« Nadalje u osudi mu se oduzimlje svaka vlast i čast, a svim vjernicima strogo se zabranjuje, da mu dalje iskazuju svoj posluh, dapače s njime ne smiju ni općiti, jer je on postao izopćen iz crkve.[37] — Ovu osudu sabora prisutni popratiše svečanim Te Deumom: zvona je navijestiše narodu, a po naredbi Sigismundovoj trubljači je po gradu oglasiše.[38]

Kako se je mogio već unaprijed predvidati, Benedikt XIII. ne pristane na osudu sabora, nego i dalje sa sama tri kardinala, koji mu ostadoše vjerni, proslijedi tvrdokorno prkositi u svom gradiću Peniscola. »Ne«, govoraše, »ne, prava crkva nije u Konstanci, već u Peniscoli; samo se ovdje nalazi Nojeova korablja.[39] — Ali kako prije Benedikt XIII. nije bio pravi papa, tako se je još manje sada mogao kao takav smatrati; jer je sad u istinu bio papa bez crkve, pastir bez stada!

I tako konačno na konstancijskom bi saboru odstranjen raskol iz crkve Kristove! Ali bacimo li opet pogled na sve ove činjenice, tada možemo kazati, da je raskol iz crkve prije odstranila sila činjenica, kojom je upravljala Božja Providnost, nego li sami konstancijski sabor. I zbilja! Ivana XXIII. svrgne konstancijski sabor, ali se već prije osude sabora on bijaše podvrgao i poslije priznao osudu. Zakoniti papa Grgur XII. odrekne se papinstva svojevoljno i zakonito; a Benedikto XIII. napokon svojom izvanrednom tvrdokornošću bjelodano dokaza cijelom svijetu, da on nije zakoniti papa.[40]

[37] Mansi, XXVII. 1141.

[38] Hefele, VII. 315.

[39] Mansi, XXVIII. 263. Ove riječi Benedikt XIII. bijaše već prije rekao kao odgovor konstancijskom saboru.

[40] Bauer, l. c. 347. — Hergenröther, 689. — Protupapa Benedikt XIII. ili — Petar de Luna — tvrdokorno ostane u raskolu sve do

14. Razne zaprjeke, koje su za toliko godina zapriječivale crkovno jedinstvo, malo po malo napokon bijahu odstranjene: — put, da se sad novi papa izabere i tako jedan pastir crkvi povrati, bijaše poravnan! — Zaista već prije svrgnuća Benedikta XIII. dosta puta je dolazilo na saboru na pretresivanje pitanje o izboru novog pape, ali iza trideset i sedme sjednice naravno ovo pitanje postane življe. Nego sad se opet porodiše nove poteškoće! Kralj Sigismund skupa sa njemačkim i ingleškim narodom zahtijevaše, da se prije riješi pitanje o reformi crkve, a onda tek da se obavi izbor novog pape. Naprotiv narodi talijanski, francuski i španjolski zajedno s kardinalskim zborom hotjeli su, da se prije izabere papa, pak onda da se počne raditi o reformi crkve. Opreke i nesuglasja postajahu svakim danom sve to viša; i opet nasta pogibelj, da se sabor razide, a djelo jedinstva ne svrši. Nu napokon se dođe do sporazumljenja, po kojemu izbor pape zadobi prednost. — Na 28. oktobra 1417. godine bi određen način, prema kojemu se je sad na izboru imao izabrati novi papa. Osim 23 kardinala, koji se onda nalažahu u Konstanci, još se imaju izabrati 30 drugih prelata, po 6 od svakoga naroda, pak će ovi skupa sa kardinalima izabrati novog papu.[41] Sad se ozbiljno počne raditi i pripravljati za izbor novog pape. Mjesto, u koje su u konklave izbornici imali unići, određena bi javna gradska zgrada, — Kaufhaus, — sagrađena na obali jezera, koja se još i danas vidi. Pod večer na 8. novembra 1417. godine izbornici uljezoše u onu palaču u konklave. Između 53 izbornika, — 23 kardinala a 30 narodnih izaslanika, — nalazio se je jedan izbornik i iz Dalmacije, biskup trogirski Šimun, i to kao jedan od šestorice izaslanika nationis germanicae.[42] — Za vrijeme izbora svakog dana iz stolne je crkve polazila javna procesija do izbornice, oko nje bi prošla i tiho Veni s. Spiritus izmolila. U opće se je onda mislilo, da će konklave dugo trajati zbog nesuglasja izbornika; ali to ne bi tako! Na 11. novembra, oko 10—11 sati prije podne, upravo kad je javna procesija u skupu kralja Sigismunda, svjetskih knezova, klera i puka

svoje smrti, koja ga zateče u novembru 1423. Prije smrti bijaše imenovao četiri kardinala, koji poslije za njegova nasljednika izabraše kanonika iz Barcelone, Egidija Muñoz, koji se prozove Klementom VIII. Novi protupapa ustraja u raskolu sa svojim kardinalima do 26. julija 1429., pak se onda odreče papinstva. Iza odreke njegovi kardinali izabraše za papu »Otu Colonnu, koji se u svojoj obedijenciji nazivlje Martin V.«. I tako i zadnji ostaci zapadnog crkvenog raskola iščeznuše!

[41] Hefele, VII. 324.

[42] Mansi, XXVII. 1169. — Eubel, l. c. 32. Nota 7.

oko izbornice prolazila i tiho molila Veni s. Spiritus, izabran bi za papu kardinal Oto Colonna, koji sebi nadjene ime Martina V., jer je onaj dan njegova izbora uprav bio blagdan sv. Martina. — Na vijest izbora novoga pape narod je bio kao izvan sebe; radost i veselje bilo je neopisivo! Iza obavljene procesije kralj Sigismund doleti u izbornu dvoranu; zahvali izbornicima, poljubi nogu novom papi, a ovaj ga zagrli i izrazi mu svoju živu harnost za sve ono, što bijaše učinio za jedinstvo crkve. Malo sati poslije, papa, kardinali i ostali izbornici praćeni svečanom povorkom, uz radosno klicanje naroda otidoše u stolnu crkvu, gdje ispjevaše svečani Te Deum, zahvaljujući Bogu, na novom izboru i na postignutom jedinstvu.[43]

Kako u Konstanci tako i po ostalom katoličkom svijetu, izbor novoga pape bijaše uzrokom velikoga veselja. Iza tolikog vremena nesretni crkovni raskol napokon bijaše prestao; crkva konačno bijaše zadobila pravog, zakonitog i jedinog pastira! Ovu opću radost povećavala je i ta okolnost, što su novog papu resile mnoge lijepe sposobnosti i kreposti; uopće je bio obljubljen i cijenjen, pak zato su se i velike nade u nj postavljale. Potomak stare i glasovite obitelji, novom je papi bilo onda tek 49 godina. Inocent VII. ga bijaše učinio kardinalom podjakonom, pak kao podjakon ostane sve do svog izbora za papu. Par dana poslije izbora primi više redove; na 14. novembra bi posvećen za biskupa; a na 21. istog mjeseca bio okrunjen za papu.[44]

15. Pod novim papom sabor konstancijski, koji je sad imao zakonitu glavu, proslijedi svoje djelovanje. Kako već vidjesmo, sabor je konstancijski imao trostruku svrhu: da odstrani raskol, da istrijebi krivovjerstvo i napokon da crkvu reformira. Što se tiče prve svrhe, sad znamo, kako je bila postignuta, a glede istrjebljenja krivovjerstva, već od svoga početka sabor se je bavio ovim pitanjem. U osmoj sjednici, na 4. maja 1415. bijaše osudio Wiklifa i njegovu nauku; u trinaestoj, na 15. junija iste godine, bijaše zabranio novotarije, što učenici Husovi bijahu uveli u Češkoj, biva podjeljenje sv. pričesti pod jednom i drugom prilikom: u petnaestoj, obdržanoj na 6. julija 1415. bi osuđen Ivan Hus radi njegovih krivovjerskih zabluda i njegove tvrdokornosti: a u dvadeset i petoj, na 30. maja 1416. radi istih razloga bi osuđen i njegov učenik Jerolim iz Praga. Namah

[43] Hefele, VII. 328—29.

[44] Ciaconius, 724 sq. 813 sq. — Hergenröther, 693.

iza njihove osude oba krivovjerca bijahu izručena svjetskoj vlasti i prama državnim zakonima onoga doba bijahu spaljena na lomači: Ivan Hus na 6. julija 1415., a Jerolim na 30. maja 1416. godine. — Što se pak odnosi na reformu crkve, za vrijeme cijelog svog postojanja sabor se je bavio mnogo puta ovim predmetom; ali zbog raznovrsnosti mnijenja i predloga ovo pitanje nije se dalo tako lako riješiti. Nu glavna zapreka, koja je spriječavala riješenje ovog pitanja, bila je ta, što je svaki hotio, da započne reformu sa svojim bližnjim a ne sa samim sobom; onda težnje raznih naroda, u koje je sabor bio podijeljen, mnogo su doprinašale ovom neuspjehu. »Dosta je — govorio je pred saborom poslanik bečke univerze, — »da jedan narod želi jednu reformu, a da je drugi već zabaci.«[45] Ipak i prije izbora Martina V., osobito u trideset i devetoj sjednici, držanoj na 9. oktobra 1417. i u četrdesetoj, na 30. oktobra iste godine, bijahu izdane mnoge odredbe, koje su se osobito odnosile na sazivanje sveopćih sabora, podjeljenje nadarbina, zapriječenje novog raskola i t. d. Poslije Martinova izbora naravno, da je pitanje o crkovnoj reformi u saboru postalo življe; no konačni uspjeh bio je taj, da je papa sklopio posebne konkordate sa pojedinim narodima.

16. Napokon na 22. aprila 1418. godine bi obdržavana četrdeset i peta sjednica, u kojoj sabor bi službeno zaključen. Pod predsjedništvom papinim a u nazočnosti kralja Sigismunda, pošto bijahu obične molitve ovršene, jedan od kardinala glasnim glasom reče: Domini, ite in pace! Na što svi odvratiše: Amen![46]

Poslije zaključka sabora, papa Martin V., kralj Sigismund i mnogi drugi učesnici još nekoliko sedmica probaviše u Konstanci, riješiše nekoje nuzgredne poslove, a onda napokon razidoše se svi svjim kućama. Glavnu svoju zadaću sabor bijaše riješio: željno crkovno jedinstvo konačno bijaše uspostavljeno!

* * *

Bacimo li sad pogled natrag na povjesničke činjenice, koje vidjesmo kroz ovo razdoblje crkovnog raskola, tad možemo zaključiti:

1. Izbor Urbana VI. bio je zakonit i prama tomu on je bio pravi papa. Isto tako imaju se smatrati za prave pape njegovi nasljednici: Bonifacij IX., Inocent VIII. i Grgur XII. Ovaj zadnji ima se smatrati pravim i zakonitim papom ne samo do pizanskog sabora

[45] Salembier, 381.

[46] Mansi, XXVII. 1198 sqq.

(1409.), nego sve do godine 1415., kad naime svojevoljno predade odreku na konstancijskom saboru.

2. Klement VII., Benedikt XIII., Aleksandar V. i Ivan XXIII. nijesu bili prave pape. O njima dakako do sada crkva nije izrekla svoj sud, i teško da će ga izreći. No što se tiče prve dvojice neupravno ih je isključila iz popisa pravih i zakonitih papa; jer ime Klementa VII. nosi zakoniti papa, koji je vladao od 1523. do 1534. godine; a ono Benedikta XIII. onaj, te je vladao od 1724. do 1730. godine. Što se tiče druge dvojice, u istinu oni, koji nose ime Aleksandra, slijede ga nositi, kao da je Aleksandar V. bio zakonit; dočim Ivan XXIII. bio je zadnji papa, koji je to ime nosio. Ali na ovo Raynald[1] opaža, da u povijesti crkovnoj ima sličnih slučajeva, u kojima zakoniti pape slijede nositi ime kojega svog predšasnika, o kojemu se za stalno zna, da nije bio zakonit. — Takoder odredbe i djela toli avignonskih, koli pizanskih papa crkva nije osudila, dapače mnogim njihovim odredbama Martin V. poslije dao svoju potvrdu. Ali ovo je crkva učinila osobito radi onih, koji su pristajali in bona fide i bez krivnje uz one pape;[2] pošto, kako već vidjesmo, za vrijeme raskola niko nije nijekao jedinstvo crkve, niti se je od njega i rimske crkve htio odijeliti.

3. Sabor pizanski nije bio ni sveopći, ni zakoniti.[3] Onaj u Konstanci, tek pošto ga Grgur XII. bijaše pozvao i svoju odreku podao, zadobi zakonitu podlogu. Od četrdeset i druge sjednice pak do konca bez sumnje je zakoniti sveopći crkovni sabor, jer skupa sa zakonitim papom proslijedio je svoju djelatnost. Što se pak tiče njegovih odredbi učinjenih u prijašnjim sjednicama, u toliko vrijede, u koliko su poslije bile potvrdene od rimske stolice. Nu Martin V. nije ih neograničeno nego ograničeno potvrdio;[4] a ovu ograničenost poslije još bolje opredijelio g. 1446. Eugnij IV., kad potvrdi odredbe konstancijskog sabora u toliko, u koliko nijesu na uštrb prava, dostojanstva i prednosti apostolske stolice: absque tamen praejudicio juris et praeeminentiae sedis apostolicae.[5] Prema tomu zaključci četvrte i pete sjednice nemaju nijedne vrijednosti.

[1] Raynald, ad a. 1409, n. 80.

[2] Raynald. l. c.

[3] Hefele, I. 67 sq.

[4] Mansi, XXVII. 1198 sq.

[5] Raynald, ad a. 1446. n. 3. — Hefele, VII. 372 sq. — Brück, H., Lehrbuch der Kirchengeschichte. Mainz (1890.) 541 sq. — Hettinger Fr., Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik. [2] Freiburg im B. (1888.) 633.

I tako nakon četrdeset godina neprestanog trzanja i komešanja, nakon tolikih bijeda, nevolja i besprimjernih smutnja i iz ove strašne kušnje crkva katolička izide neozleđena, njezina nauka osta neokaljana! Pak otkuda njoj ova postojanost i nepogriješivost? Odgovor nam jasan na ovaj upit u Kristovu obećanju: »Evo, ja ću biti s vama do konca vijekova!« (Mat. 28. 20). I evo je u istinu Kristova Crkva iza tako crnih dana doživjela baš ljetos na Martinje svoju 500 godišnjicu spominjanja na te gorke i žalosne činjenice!





„Errores scientifici et historici“ u nadahnutim knjigama i „citationes tacitae.“

Na kritiku u „Bog. Smotri“ br. 1., 2. g. VII. pa dalje

(Nastavak).

Odgovara: U. Talija.

9. Gosp. kritik kriômice nešto ispravlja što je prije napisao, pa tim sam sebe pobija.

Ja sam gore naveo i pobio pet zaglavaka gosp. Sovića, od kojih je 2-i ovako glasio: »Suponujući da ima u Sv. Pismu stvari, koje nam nijesu korisne za spasenje, stoje u očitoj opreci (kontradikciji) sa Sv. Pavlom, koji jasno uči, da čitavo Sv. Pismo korisno je za spasenje.

3-i zaglavak glasi ovako: »jer po nauci Sv. Pavla takovih stvari, koje ne bi bile korisne za spasenje, nema u Sv. Pismu, ostaje prva tvrdnja drugoga principa, da mi možemo hagiografe kada pišu o takovim stvarima i ne shvatiti — bez predmetna.« (v. Bog. Sm. VII. 1. s. 52.).

Peti zaglavak: »Mi niti trebamo niti možemo takovo shvatanje ili neshvatanje naći u oprečnosti drugim naukama... jer ako takovih stvari nema u Sv. Pismu, onda niti ih mi možemo neshvatiti.«

Ova su tri zaglavka od pet, na drugom mjestu navedenih, kojim je gosp. kritik htio oboriti moja prva dva principa i principa Enciklike »Providentissimus«.

Sada povlači natrag nešto što je prije pisao. Piše (B. S. str. 165.) »Što se ima razumijevati pod **stvarima**, za koje se u prvom principu kaže da nijesu korisne odnosno u drugom da (kao takove) ne spadaju na naše spasenje a ipak se nalaze konkretno u Sv. Pismu (jer o njima hagiografi pišu).

— — — O. Talija kako se iz njegove knjižice razabire dijeli (kao i drugi pisci) cjelokupni sadržaj Sv. Pisma na dvoje: a) na stvari, koje spadaju na vjeru i moral »ad fidem« et »mores«, i b) na stvari, koje spadaju na povjest i u opće na znanosti, koje smo netom spomenuli (t. j. astronomija, fizika, statistika itd.).

Priznaje li ovim g. kritik, da u Sv. Pismu imade stvari, koje spadaju ad fidem et ad mores«, dosljedno da imade stvari, koje ne spadaju ad fidem et mores? Priznaje li ovim svojim pisanjem da su stvari, koje spadaju »ad fidem et mores« stvari, koje spadaju na naše spasenje; a da su stvari, koje ne spadaju ad fidem et mores stvari, koje ne spadaju na naše spasenje? Ako ovo ne priznaje — premda iz pisanja čini se, da priznaje — tada se g. kritik suprotstavlja sveopćem mišljenju teologa i izričitom nauku Tridentinskog Sabora; ako li na to pristane i prizna, pobija svoj zaglavak drugi, što sam naveo gore, ili bolje poriče, jer u drugom zaglavku niječe da imade u Sv. Pismu stvari, koje ne spadaju na naše spasenje, a sada tvrdi da imade, pa tom tvrdnjom ide protiv nauke Sv. Pavla — kako je sam g. kritik tumač — da je čitavo Sveto Pismo korisno za spasenje, to jest da sve stvari, o kojim se govori u Sv. Pismu spadaju na spasenje. Poriče treći svoj zaglavak, jer se i tu tvrdi da nema u Sv. Pimu stvari, koje ne spadaju na naše spasenje: a sada g. kritik tvrdi da imade, pa tim obara što je kazao u trećem zaglavku, da je naime bezpredmetno kada se kaže da mi možemo hagiografe i ne shvatiti, kada govore o stvarima, koje ne spadaju na spasenje. Obara peti svoj zaglavak, jer se i tu tvrdi, da takovih stvari (t. j. koje ne spadaju na spasenje) ne ima, a sada g. kritik, tvrdi da ima, pa tim uništuje ono, što je malo prije piso: »Mi niti trebamo niti možemo takovo shvatanje ili neshvatanje naći u oprečnosti sa drugim naukama, jer ako takovih stvari nema u Sv. Pismu, onda niti ih mi možemo ne shvatiti.«

Gosp. Savić stoji pred ovom dilemom: ili mu je protustaviti se svim teolozima i Tridentinskomu Saboru i Enciklici »Providentissimus«, koji razliku čine u Sv. Pismu izmegju stvari, koje spadaju »ad mores et fidem« i stvari koje ne spadaju »ad fidem et mores«; ili, ako se g. kritik ne usudi zauzeti tu pozi-

ciju, tada mu valja ogrliti drugi kraj dileme, a taj je: »nije istina što sam ustvrdio bio protiv O. Taliji da se njegovi principi protive nauku Sv. Pavla; nije istina, da su njegovi principi bezpredmetni nije istina, što sam kazao da shvatanje i neshvatanje ne može se naći u oprečnosti sa drugim naukama.«

Gosp. kritik u gore navedenim njegovim riječima kazao je: O. Talija (kao i drugi pisci) dijele sadržaj Sv. Pisma u dvoje: a) na stvari, koje spadaju na vjeru i moral, b) na stvari, koje spadaju na povjest i u opće na znanosti. Dalje traži, koje su te stvari, koje ne spadaju na »fidem et mores«, pa silazi do zaglavka »nema sumnje, da se pod tim stvarima mogu se (odnosno imadu) razumjevati samo historijski kronološki i u opće znanstveni izvještaji Sv. Pisma«. Htio bih ja znati, čija je ovo nauka. Je li ovo nauka teologa ili Sabora Tridentinskoga ili Enciklike »Providentissimus« ili moja? Nije ničija od svih ovih, onako kako je formuliro gosp. kritik. Budući da ja nijesam zvan da branim teologe ni Tridentinski Sabor ni Enciklíku »Providentissimus« od ničije ignorancije; odgovoriti ću samo što se tiče mene. Dalje, prema mišljenju g. kritika, moja je nauka, da su stvari, koje ne spadaju na spasenje izvještaji (dijelovi) Sv. Pisma koji se odnose na historiju hronologiju, geografiju i u opće na one stvari, koje inače čine predmet profanih znanosti? Ovako, kako je g. kritik formulirao nije moj nauk, pa niti Eiciklike niti »Trident. Sabora«. — Odakle je to tako g. kritik zaključio?

Ja sam formulirao svoj drugi princip: »Da mi možemo i ne shvatiti hagiografe i tada kada oni pišu o stvarima, koje ne spadaju na naše spasenje«. Pa odavle g. kritik izveo: knjižica O. Talije govori »De erroribus scientificis et historicis«. O. Talija govori: da mi možemo ne shvatiti hagiografe **i tada,** kada govore o stvarima, koje ne spadaju na naše spasenje. Dakle su stvari, koje ne spadaju na naše spasenje izvještaji (dijelovi) Sv. Pisma, koji se odnose na historiju, itd. Ovo je logika »sui generis« ali običajna, kojom se služi g. kritik; Ja sam kazao, da mi možemo ne shvatiti **i tada** kada govore o stvarima itd. Dakle možemo ne-

shvatiti kada hagiografi govore o stvarima, koje spadaju i koje ne spadaju na spasenje, dakle »errores«, o kojim govori moja knjižica mogu se odnositi i na prve i na druge stvari, to jest koje spadaju ad fidem i koje ne spadaju.

Moj je ovaj drugi princip, kao što i sva tri uzajmljen bio u Enciklike »Providentissimus«. Ja sam to već na početku pokazao: Gosp. kritik, krivo izvagjajući iz moga principa »falsae conclusiones, te iste »falsae conclusiones« podmeće i »Enciklici« odakle su moji principi uzeti. A te su falsae conclusiones (izmegju drugih) da su izvještaji (dijelovi) Sv. Pisma, koji se odnose na historiju, hronolog... stvari, koje ne spadaju na naše spaseije, to jest, koje ne spadaju ad fidem et mores. Ništa manje!! Dijelovi Sv. Pisma u kojim su nam izvještaji o životu, rogjenju, muki, čudesima. nauku Isukrstovu, itd. to bi bile stvari koje ne spadaju na naše spasenje prema tumačenju ili bolje prema zaglavcima izvučenim logikom g. kritika iz nauke Enciklike »Providentissimus« i Sabora Tridentinskoga. Ja bih prije nego bih stao pisati o sličnim stvarima ovako molio: »Concede mihi, omnipotens Deus, quae tibi sunt placita ardenter concupiscere, prudenter investigare, veraciter agnoscere et perfecte adimplere ad laudem et gloriam nominis tui. (Oratio S. Thom. Aq.) pa možda ne bi se pisalo: »Zašto O. Talija izvještaje t. zv. historijsko znanstvene Sv. Pisma smatra kao takove, koji nijesu korisni odnosno koji kao takovi ne spadaju na naše spasenje ne marimo ovaj čas ispitivati. Nama budi u tom mjerodavna nauka Sv. Pavla (i zdrava razuma) koji uči, te je čitavo Sv. Pismo korisno po spasenje (2. Tim. 3. 4.) inače nam ga ne bi Gospodin Bog sigurno niti dao« (Bog. Sm. str. 166. bilj. 30.). Ovakova šta ne bi se pisalo, jer — kao što sam ja na drugomu mjestu dokazao, dvije rečenice »Sv. Pismo korisno je za spasenje« i druga rečenica »res quae ad fidem et mores non spectant ili rečenica Encikl. »Providentissmus« »scriptores sacros seu verius Sp. Santum, qui per ipsos loquebutur noluisse ista (videlicet intimam adspectabitium rerum constitutionem) docere ho-

mines nulli saluti profutura«, nijesu rečenice, koje se pokrivaju.

10. Nije istina, što tvrdi g. kritik, da se samo **akomodativni** govor može reducirati na istinitu stranu a da su druge forme lažive; već je istina, da se može i pod akomodativnom formom jednako kao i pod drugim kriti sadržaj, koji odgovara istini i koji ne odgovara.

Gosp. kritik piše (Bog. Sm. VII. str. 165. bil. 24.) Pripadom spominjemo te se i od ta 4 govora prema definicijama, odnosno opisima, što ih je Talija o njima ostavio, dadu lako, neki sasvim (dubitativni) a neki djelomično (pojetični i znanstveni) reducirati na neistinitu stranu, jedino govor t. zv. akomodativni (inače posve različit od onoga, što se u hermeneutici zove »sensus accomodativus«) dade se prema Talijinu opisu (megju 4 com. relativno najopširnijem) reducirati na istinitu stranu: ali opet to je onaj govor o kojem Talija sam (ne navevši prave dokaze) tvrdi te je prama znanstvenim rezultatima pogriješan od prve riječi do zadnje. Prama tomu nije nam sila u tome ga pobijati. Glavno je za sad, što on za ta 4 govora ne navodi niti jedan konkretan primjer iz Sv. Pisma.«

Dokazao sam da logična istina nije u formi ljudskoga govora, već u sadržaju (pojmu), koji se krije pod formom ljudskoga govora. Dokazao sam, da je logična istina u sudaranju pojma sa objektivnom realnosti, što se može poznati isporegjivanjem pojma, koji se krije pod formom ljudskoga govora, sa realnosti objektivnom, a ne isporegjivanjem forme ljudskog govora, koja može kriti u sebi i pojam, koji odgovara realnosti i pojam, koji ne odgovara. Odavle slijedi, da je ovo pisanje g. kritika absurdno od prve riječi do zadnje. Absurdno je, da se može »dubitativna« forma govora lako reducirati na neistinitu stranu, jer bi tada prestala biti dubitativna forma govora; Absurd je, da se pojetična i znanstvena forma govora može djelomično reducirati na ne istinitu a djelomično na istinitu, jer bi istodobno bila pojetična i znanstvena forma govora i ne bila. Nije istina da se samo »akomodativna« forma govora

ljudskoga može reducirati na istinitu stranu, jer ako se to razumije da je istina u koliko je ens tada ona u koliko postoji jest istinita i ne dade se reducirati i jest istinita svejedno, kao što su istinite »dubitativna«, pojetska »znanstvena« »aproksimativna«, ako li se pak shvati, da ona u sebi hrani i uzdrži nužno pojam, koji odgovara istini, to istina nije. Akomodativna, kao i sve druge forme govora mogu imati i ukrivati u svomu obvoju pojam i koji odgovara objektivnoj realnosti i koji neodgovora. — Rečenica: »Uvijek kada zalazi sunce na zapadu, izlazi mjesec na istoku« daje nam formu »akomodativnu« ljudskoga govora. Ova rečenica u svome obvoju krije logičnu neistinu, a ta je, što nije istina da se mjesec pojavlja uvjek na obzorju, kada sunce zalazi, već to biva samo tada u onome času, kada je mjesec in perfecta oppositione, kako nas to uči astronomija. Kako to dakle biva, da u ovomu slučaju akomodativna forma govora krije u sebi neistinit pojam?

Kada je Enciklika »Providentissimus« za riješenje poteškoća u Sv. Pismu istakla, da hagiografi govore »humano more« i kada je istakla izrijekom njihovu »akomodativnu« formu govora, koju ona zove »Vulgaris sermo« nije tim kazala, da pod tom formom ljudskoga govora krije se nužno istina, već je kazala i upozorila čitatelja da pazi dobro na formu njihova govora, jer kada bi čitalac zamijenio akomodativni način govora sa znanstvenim, to jest u oštrom značenju riječi, mogao bi pomisliti, da su nam hagiografi kazali, što nam oni zbilja kazali nijesu niti su namjeravali kazati; i kada bi to error scientificus bio, taj error bio bi u našoj pameti, a ne u Bibliji. Ovo je značenje riječi Enciklike, koje sam ja značenje na više mjesta istaknuo, a ne kako g. kritik na mnogo mjesta podmeće meni direktno a Enciklici indirektno »da mislimo da hagiografi hoće da pouče (istinito) — a kad tamo »hagiografi niti nam kažu niti nam hoće kazati ono, što mislimo da su nam kazali« t. j. **istinu (jer samo mi potonju očekujemo od hagiografa).** Ali baš u tomu veli on (O. Talija) mi sami sebe varamo, jer ne shvaćamo hagiografe« (v. B. S. VII. 2. str. 258.).

Kako je mogla Enciklika »Providentissimus« kada nas je upozorila na »akomodativnu« formu govora (vulgaris sermo) i

kazala nam, da mi možemo misliti, da hagiografi govore »de exploratione naturae (potius quam explorationem naturae...) ali ipak oni nam ne govore »de exploratione naturae«, već se služe formom ljudskoga govora akomodativnom, pod kojom se krije drugo značenje, a ne ono što mi na prvi mah shvatamo (Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur, quae cadunt sub sensus, non dissimiliter sacer scriptor... ea secutus est, quae sensibus apparent seu quae Deus ipse homines alloquens ad eorum captum significavit humano more«). Kako je, pitam ja, mogla »Enciklika« tim riječima razumjeti« da mi mislimo da nam hagiografi kažu istinu, a kad tamo oni nam ne kažu istinu već neistinu? — Kako je mogla »Enciklika« upotrebljavajući »akomodativnu« formu govora, da riješi znanstvene tobožnje pogrješke kazati čitavomu katoličkomu svijetu: »u Bibliji nema »errores scietificos« a to stoga, što hagiografi nijesu nam kazali znanstvenu istinu, već su nam kazali znanstvenu neistinu: »Errores scientifici« su u nama stoga jer mi mislimo da nam hagiografi kažu istinu, a oni nam kažu neistinu? Kako je mogla »Enciklika« dati isto značenje rečenici »prevariti sebe neshvaćajući smisao govora hagiografa« i prevariti sebe misleći da nam hagiografi kažu istinu a kad tamo oni nam istine ne kažu?

Enciklika je dodala »Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas ad historiam juvabit transferre«. Ovim je rekla da se i druge poteškoće osim znanstvenih mogu odstraniti ako se uzme u obzir način (forma) ljudskog govora. Prema izvrtanju g. kritika Enciklika bi bila kazala ovo: nema u Bibliji »errores scientificos niti historicos« jer hagiografi nijesu nas namjeravali poučiti po istini ni znanstvene ni historiske stvari, već su nam namjeravali kazati neistinu. — Ovu svoju tvrdnju g. kritik na više mjesta ponavlja i to kao logičnu konsekvenciju principa. Enciklike »Providentissimus«. Ovo su pitanja, na koja valja odgovoriti, pitanja, koja valja riješiti. Stoga g. kritik valja da pozove »Encikliku« pred svoje sudište i da joj pokaže sve one netačnosti, pogrješke, u koje je ona posrnula i bila uzrokom da i drugi posrnu.

Još dvije riječi na izvrtanje i podbacivanje g. kritika. On piše: mislimo da nas hagiografi hoće da poduče istinito, a kad tamo hagiografi niti nam kazuju, niti nam hoće kazati, što mislimo da su nam kazali t. j. istinu, jer samo mi potonju očekujemo od hagiografa. Ali baš u tome veli o. Talija mi sami sebe varamo, jer ne shvaćamo hagiografe«. — Odgovaram 1. O. Talija nije nigdje kazao, da mi sebe varamo stoga, što mislimo da će nam hagiografi kazati istinu, a kad tamo oni nam lažu, već je kazao, da mi sebe varamo, što mislimo da su nam kazali, što nam nijesu kazali. 2. Sol autem movetur, terra autem in aeternum stat«, kada bi mislili da nam hagiograf kaže, da se zemlja ne okreće okolo sunca, pa to našli da je error scientificus, tu bi mi sebe prevarili, a ne bi nas prevario hagiograf. Mi bi sebe prevarili ne jer mislimo da će nam hagiograf istinu kazati, a on nam je ne kaže, već bi se prevarili što bi mislili da nam je kazao, da se zemlja ne okreće, što je error scientificus, dok nam je on poetičnom formom govora kazao »omnes res in hoc mundo fluxae et instabiles«, a to je istina a nije error.

II. Gosp. kritik i recenzent u »Hrvatstvu«. Tri principa Enciklike ne čine iluzornom hermeneutiku.

Već na početku bio sam kazao, da ću se kašnje osvrnuti na prigovore, koje je g. kritik iznio bio na prvomu mjestu. To sada evo činim ovdje.

Gosp. Sović 1. htio je uhvatiti na nišan recenzenta P. V., koji se je u »Hrvatstvu« dosta povoljno izrazio o mojoj brošurici, pa kao što je slobodno kazao kompleksivni sud o njoj, tako je slobodno postavio i neke prigovore. To gosp. Soviću nije bilo pravo, stoga mu prigovara, da on moje knjižice nije niti razumio, da se je poklonio mom filozofskom duhu, da je u knjižici pustio sve bez pravog i uspješnog prigovora (v. »B. Sm.« VII. 1. s. 40.), da i ako mi je prigovorio nešto o »objektivnim pogrješkama, da se više nije usudio replikovati, da njegova definicija moje knjige nije ispravna, jer da ja hoću mojom teorijom da riješim sve poteškoće u Bibliji, a ne samo kako knjižica glasi »Errores scientifici et historici«.

Ovako g. Sović o ocjenitelju P. V. u »Hrvatstvu«

2. Gosp. Sović dalje prigovara, da ja mojim trima principima hoću da riješim sve poteškoće u Sv. Pismu, a ne pomoću različitih pravila hermeneutike »odnosno da ja hoću s takovom teorijom znanost hermeneutike, koja se inače kod svih knjiga na svijetu pripoznaje, jedino kod knjige nad knjigama (Sv. Pismo) učiniti iluzornom.« (v. »B. S.« VII. 1. 42.)

Ad I. odgovaram 1. Recezent P. V. dakle nije shvatio moje brošure? Prema kojemu kriteriju gosp. S. sudi tako? Nema g. kritik drugoga kriterija do ovoga jedinoga, a taj jest: g. P. V. nije shvatio, jer da je shvatio, bio bi se oborio na malu knjižicu, kao što sam se i ja oborio; ili na sličan način: g. P. V. nije se oborio, dakle nije razumio. Ovaj kriterij g. kritika »laborat falsitate omni ex parte«. Mogao je g. P. V. shvatiti knjižicu, a imati megjutim ispravan pojam o sadržaju Enciklike »Providentissimus«, imati pojam pravi o »inspiraciji« i o »Deus est auctor S. Sripturae, pa megjutim imati vim intellectivam analysis et synthesis, kojom bi upravo rasugjivao, a rasugjivajući silazio na zaglavke: u ovomu slučaju ne bi se bio nikada (osim kada bi tu nadošla kakva niska strast) g. recenzent P. V. oborio na moju brošuricu onako iliti slično, kako se je oborio gosp. Sović. Ne može dakle g. Sović zaglaviti: dakle g. P. V. nije razumio, kao što i drugi nijesu razumjeli, jer je g. P. V. možda razumio pravo, a megjutim imao tačnije pojmove o biblijskim naucima nego li ih imao gosp. Sović, stoga se nije oborio na brošuricu, kao što se je oborio g. Sović, nego je uvidio, da bi bilo pogrješno pisanje i prigovaranje kakovo je ono na pr. g. Sovića.

Odgovaram 2. Gosp. kritik piše, da se je g. P. V. poklonio filozofskom duhu O. Talije, itd. — Takovo je pisanje, čini mi se, djetinjasti ispad. Ja mislim, a tako misle i drugi, da bi g. kritik imao dosta da nauči od g. P. V. i glede forme pisanja i sadržaja misli i načina raspravljanja. A tomu može biti dokazom javno mišljenje, koje je izjavilo u javnoj štampi svoje negodovanje protiv načina pisanja gosp. Sovića.

Iz pisanja g. P. V. razabire se to, da se on drži načela, koje je ne samo opravdano već i pohvalno, a to jest: kada se raspravlja, raspravlja se, ne da jedan drugoga nadmudri, već da

se bistrenjem pojmova dohvati čitava istina, koja jedina »caussam patrocinatur communem«. Ironičke aluzije, djetinjasto napuhivanje, zlobna podmetanja, doktorski auktoritativni ton, inkriminacije itd. ne pomažu ništa znanosti, još manje ćudoregju, već idu ravno na to, da se obaviju maglom i jasniji pojmovi, a charitas quae christianae religionis fundamentum constituit, laeďatur impune vel quasi impune. — Ovakova što ne će se naći u ocjeni g. P. V.

Odgovaram 3. Gosp. P. V. dobro je označio smjer mojoj knjižici, koji je označen ne samo u naslovu već i čitavomu sadržaju. Knjižica govori »de erroribus scientificis et historicis«, koji su se nekim činili nerješivi.

Tu se govori o onim »errores«, ne koje su već riješene bile, jer poteškoća riješena, nije više poteškoća, već o onim, koje su se nekim teolozima činile nerješive, te su bili prisiljeni posegnuti za »veritas relativa« u Bibliji i »citationes tacitae« itd., da ih riješe ili bolje da ih sljube sa nepogrješivosti Biblije. Na te pogrješke ja sam već upozorio u mojoj knjižici, kada sam pisao: »Kroz to vrijeme neko pitanje egzegetsko-teološko već i prije teško i akutno pooštrilo se je bilo do visokog stepena oštrine (v. Errores str. 1.) Neka se vidi takogjer str. 9. bilj. 1., gdje upozorujem na neke polemike javne vogjene izmegju samih konzulatora »Commissionis de re biblica«.

Ad II. odgovaram 1. Nije istina, da se pomoću različitih hermeneutičkih pravila rješavaju sve poteškoće u Bibliji. Svrha je hermeneutici da nam otvori jasno misao piščevu, to jest, da nam kaže, što je pisac sa jednom rečenicom ili cijelom knjigom kazao. Dalje hermeneutika ne traži. Ako se traži što je na pr. Daniel prorok kazao sa svojim vizijama, to će doći u pomoć hermeneutika. Ali i pošto bi hermeneutika otkrila jasno misao prorokovu; moglo bi isplutati pitanje ovo: pogrješka je historijska pripisati te vizije Danielu i smjestiti ih u doba babilonskog sužanstva, već se imadu smjestiti dosta kasnije, tamo u doba Mahabejaca. Riješenje ove poteškoće ne spada na hermeneutiku, već na historijsku kritiku. Imade dakako slučajeva, da tumačitelj Biblije postane i apologeta Biblije, ali na stano-

vištu apologete valja da imade osim hermeneutike u ruci neko drugo oružje, bez kojega — sa samom hermeneutikom bio bi posve slab apologeta. — Sve poteškoće u Bibliji imadu se svrstati u tri kategorije: 1. Poteškoće (nejasnosti) hagiografova govora. 2. Poteškoće, da se svede u sklad — ako bi nastao sukob izmegju Biblije i znanstvenih i historijskih rezultata. 3. Poteškoće, što neki iznose protiv Biblije, da naime mnoge tačke nauke u Bibliji u sukobu su sa postulatima zdrava razuma iliti filozofije. Poteškoće prve kategorije rješava hermeneutika, poteškoće druge i treće kategorije spadaju na historijsku i znanstvenu kritiku i zdravu filozofiju.

Odgovaram 2. Nije istina da ja činim iluzornu hermeneutiku. Iz onoga, što sam gore kazao i dokazao, moji principi hermeneutiku pretpostavljaju, što više, mogu se smatrati jedan kontribut k biblijskoj hermeneutici. Moja tri principa već i prije mene bila su izražena drugim riječima u Enciklici »Providentissimus«, a ova tri principa orijentiraju nas, kada čitamo Bibliju, da ju krivo ne shvatimo i sebe prevarimo. Analiza »hagiografi, kada govore (pišu), govore ljudskim jezikom« opominje nas, da dobro pazimo, kojom formom ljudskoga govora oni se služe, jer kada mi ne bi shvatili, kojom formom ili literarnom formom, što je sve jedno, govore hagiografi, već zamijenili jednu sa drugom, u tomu slučaju i smisao bi nastao drugi pod drugom formom, pa bi nam se moglo činiti, da tu imade i »errores«, ali kada bi i bili tu »errores«, faktično ne bi bili »errores« u Bibliji, već u nama.

Čitamo li na pr. »Sol movetur, terra autem in aeternum stat« pa mislimo, da se je hagiograf služio formom ljudskoga govora, koju sam ja nazvao znanstvenom (u oštrom značenju riječi), dok hagiograf nije se služio znanstvenom već akomodativnom; pa mi zamjenjujući formu, znanstvenu sa akomodativnom, pod kojom znanstvenom formom dolazi nam drugi smisao, kojega nije hagiograf kazao pod formom akomodativnom, a taj je smisao, da zemlja zbilja u planetarnom sustavu mirno stoji, te da se ne okreće niti okolo sebe niti okolo svoga središta, sunca: mi ćemo tu vidjeti »znanstveni error«, jer se zemlja okreće, a sunce odnosno prama zemlji stoji. Ali »error« nije u hagiografu već u nama.

Čitamo li Jobovu knjigu, pomislimo li da se je hagiograf služio formom znanstvenom (u oštrom značenju riječi) u čitavoj onoj prikazbi lica, dijaloga i drugih pojedinosti, gdje se auktor nije služio takovom formom, već pojetičnom formom ljudskog govora, pod kojom se krije neko drugo značenje, nego li je oštro literarno (sensus proprius litteralis), posve lako možemo naći, da takovo naše shvaćanje ne odgovara historijskoj istini, dosljedno možemo pomisliti, da su tu »errores historici«, ali ako bi takovi errores bili u našemu shvaćanju, ne bi bio »error« ono značenje, što se krije pod formom, koju je auktor upotrijebio to jest značenje, koje je hagiograf namjeravao kazati i faktično kazao.

Čitamo li u evangjeljima Isusov život: začeće, život, propovijedanje, muku, smrt, uskrsnuće, uzašašće na nebo, itd.; pomislimo li mi, da su se evangjelisti u tomu prikazivanju poslužili pojetskom formom ljudskoga govora (kao što je na pr. Strauss u svom prvom Isusovom životu vidio u tomu alegorijski govor, u kojemu je bila obavita Hegelova filozofija panteistična: udruženje naime beskonačna sa konačnim), pom kojom se krije religiozna kakova ideja iskazana sensilnom prikazbom alegorije; u tomu slučaju mi bi sebe prevarili, to naše mišljenje bilo bi »error« jer hagiografi u svim tim slučajevima nijesu se služili pojetskom formom ljudskog govora, već znanstvenom (to jest u oštro literarno-historijskoj formi), uslijed koje ta njihova prikazba morala se shvatiti in sensu proprio litterali, a ne in sensu translato; a tako se je moralo shvatiti, jer tako zahtijeva znanstvena forma ljudskoga govora, kojom su se oni namjeravali služiti i kojom su se faktično i služili.

Čitamo li u poslanici prvoj Korinćanima: »Gratias ago Deo, quod neminem vestrum baptizavi, nisi Cripsum et Cajum. Ne quis dicat quod in nomine meo baptizati estis. Baptizavi autem et Stephanae domum; caeterum nescio, si quem alium baptizaverim« (cap. 1. 14. seqq.) — Ako te riječi S. Pavla uzmemo da se imadu razumjeti u oštrom značenju riječi, tu ćemo vidjeti, da je u prvomu stihu kazana neistina, dosljedno da je u tomu stihu »error« jer se tu govori »neminem vestrum baptizavi nisi Cri-

spumet Cajum«, a to ne može biti, jer se u trećem stihu govori, da je Pavao krstio i »Stephanae domum«, dakle nije samo krstio Crispum et Cajum. I zbilja kada bi se tako shvatilo, bio bi »error«, koji — i ako S. Pavao kasnije ispravlja, ostaje ipak izrečena pogrješka, koja se ne bi mogla sljubiti sa nepogriješivosti Biblije: error izrečen kaže, da je pogriješiv onaj, koji ga je izrekao, pa i ako ga je kasnije opozvao, ostaje netaknuto to, da je pogriješiv bio onda, kada ga je izrekao. Ako li se S. Pavao na ovomu mjestu služi formom ljudskoga govora »aproksimativnom«, kao što se i služi, kojom formom govori i htio je kazati, da je posve malen bio broj onih, koje je krstio Pavao, neima tu nikakove pogrješke. Jer ako govori Pavao, da je krstio samo Crispa i Caja, tim kaže da je jako malen broj bio. Ako tomu dodaje, da je još krstio i Stephanae domum ako se i povećava broj, ostaje ipak malen prama broju kršćanske općine, koja je bila u Korintu. Kada Pavao govori, da ne zna, da li je još koga krstio, to znači, da bi i bio slučaj još koji krštenja, taj slučaj ne bi učinio da ne bude jako malen broj krštenih po Pavlu.

Enciklika »Providentissimus« kada je pisala, da će nastati nesuglasje izmegju teologa i fizika, to jest »error« znanstveni na oko, a da se taj »error« na oko može poravnati, ako se uzme na um, da hagiografi u tim slučajevima aliquando describere et tractare, aut quodam translationis modo, aut sicut per ea ferebant tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita ipsosque inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone cum ea primo proprieque efferantur, quae cadunt sub sensus non dissimiliter scriptor sacer ... ea secutus est quae sensibus apparent, seu quae Deus ipse homines alloquens ad eorum captum significavit humano more«, t. j. govore u više slučajeva ljudskim jezikom, kojim nam prikažu stvari onako, kako se pojave osjetilima, a ne kako u sebi zbilja jesu, to jest govore ljudskom akomodativnom formom govora. U tim slučajevima, ako bude čitalac ovo na umu imao, nestat će ti »errores«, jer ti »errores« nastaju uslijed zamjene forme govora ljudskoga; a ta je zamjena u tomu, što čitalac misli, da hagiograf govori formom znanstvenom, a hagiograf govori naprotiv formom akomodativnom, to jest vulgarnom. Ovim svojim govorom Enciklika

je upozorila na jedan način, kako se odstranjuju »errores« znanstveni iz Biblije, a tim nije učinila iluzornu hermeneutiku.

Enciklika je pisala: »Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas ad historiam juvabit tranferri.« Ovim je Enciklika kazala, da onaj način, što je ona istakla, kako bi se »errores scientifici« na oko mogli odstraniti i kao što se faktično odstranjuju iz Biblije, jer ti »errores« nijesu u Bibliji, već u pameti čitaoca i nastaju uslijed nerazumljevanja hagiografa; da taj isti način može vrijediti i za »errores historicos« na oko, koji bi se mogli nekomu činiti da ih ima u Bibliji. Enciklika nije učinila iluzornom historijsku kritiku, niti je tim kazala, da se tim načinom izravnavaju svi »errores«, bili oni scientifici, bili »historici«, i ako nije niti riječi napomenula o historijskoj kritici. Moji principi su principi Enciklike »Providentissimus« prošireni. Enciklika postavila je princip, da hagiografi »humano more« govore; ona je odatle izvela formu ljudskoga govora »vulgarno«, što sam ja usvojio i nazvao »akomodativnom«, pa analizom ljudskoga govora označio druge forme govora, a to su: pojetična, aproksimativna i znanstvena, to jest »in sensu stricte proprio«.

Način, kojim se po Enciklici izravnavaju »errores scientifici et historici«, odnosi se na one »errores«, koji su nastali i koji bi mogli nastati uslijed nerazumljevanja hagiografova govora, uslijed zamjene jedne forme ljudskoga govora sa drugom, a ne na druge, ako bi kakovih bilo. Na takove se »errores« odnose i moji principi, a takovi su »errores« upravo nerješivi, sve dok se stoji na stanovištu, da nas Bog hoće da poduči i u znanstvenim stvarima i da se Biblija mora tumačiti in sensu stricte litterali, to jest svegj znanstvenom formom. Nijesam ja činio hermeneutiku iluzornom, kao što ni Enciklika nije ju učinila, niti sam mislio ja sa svojim principima sve poteškoće izravnati.

12. Umovanje g. kritika i Enciklika »Providentissimus«.

Gosp. kritik piše: Buduć da su sva tri principa dvolična, to mogu imati — prema onom, kako smo gore ustanovili — još samo ovaj smisao: 1. Hagiografi nijesu namjeravali učiti nas, što nam nije korisno za spasenje — pa su zato izostavili takove stvari iz Sv. Pisma. — Iz toga smisla slijedilo bi samo to, te je sve, što se nalazi u Sv .Pismu, korisno za naše spasenje. Po-

teškoće se (errores) pak tim ne bi mogle riješiti (v. B. S. VII. 3 str. 260. op. 39. 1.).

2. Mi možemo (općenito) ne shvatiti hagiografe i takovo naše neshvatanje naći u oprečnosti s drugim naukama — jer ne znamo hermeneutike, hebrejski, grčki, eksegeze Sv. Otaca itd. Iz toga bi se mogao izvesti samo praktični zaključak, da onda proučimo hermeneutiku, hebrejski, grčki, eksegezu Sv. Otaca i ništa drugo (v. B. S. l. c. op. 39. 2.)

3. Hagiografi kada govore (pišu), govore ljudskim jezikom (istinitim). Iz toga bi slijedio samo logični zaključak, te je sve, što se nalazi u Sv .Pismu, istinito, ali poteškoća (error) ne bi se niti ovdje nijedna mogla riješiti pomoću tog principa, nego bi istom čekala na svoje rješenje. — Osim toga, kako svatko vidi, nemaju 3 principa u ovom smislu nikakove logične sveze megjusobno (v. B. S. l. c. op. 39. 3.).

Ovako g. kritik. Odgovaram ad 1. a) Enciklika »Providentissimus« piše: »scriptores sacros, seu verius Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur noluisse ista (videlicet intimam adpectabilium rerum constitutionem) docere homines nulli saluti profutura«. Ovim Enciklika upozoruje na način, kojim nestaju mnogi tobožnji »errores scientifici« iz Sv. Pisma. A to nam ona jasno kaže riječima: »sin autem dissenserint (to jest teolog i fizik) in consideratione sint primum...«, to jest na prvom mjestu mora se to imati na umu, da nas hagiografi nijesu namjeravali učiti, što nam nije korisno za spasenje. Upozoruje nas Enciklika na ovo za odstranjenje poteškoća, koje bi nam se mogle pojaviti na prvi mah; upozoruje Enciklika, što se ima imati na prvom mjestu na umu; a gosp. Sović govori, da se tim principom ne rješava nikakova poteškoća. Dosljedno suvišnje je bilo to Enciklikino upozorenje.

Odgovaram b). Nije meni braniti Encikliku — ona može biti i bez moje obrane — ipak ću nešto kazati, što može služiti kao neki komentar rečenoga Papina pisma. Ovaj princip rješava i dakako rješava poteškoće. Onaj, koji bi mislio i pretpostavio, da hagiografi, kada govore o zemlji, suncu, mjesecu, kao n. pr. u Cap. I. geneze, namjeravaju pružiti nam nauku »de eorum constitutione«, te bi tu nauku ovdje tražio pa isporedio ono, što hagiografi govore o tim stvarima, sa rezultatima znanosti i našao, da se to ne sudara sa znanstvenim rezultatima

(geologijom, astronomijom itd.); ne bi mogao te poteškoće riješiti, nego ovim principom Enciklike: »Nolluisse ista docere homines nulli saluti profutura« udružen sa trećim principom »hagiografi onim, što govore o tim stvarima, ne namjeravaju niti nam faktično govore »de intima constitutione«, već se služe »akomodativnom« formom govora, kojom nam govore nešto drugo. Stoga sukoba nema izmegju znanosti i Sv. Pisma, kao što nema sukoba izmegju onoga, što hagiografi nijesu kazali i onoga, što je kazala znanost.

Odgovaram c). Ne slijedi iz ovoga principa, što g. kritik govori, da je sve, što je u Sv. Pismu, korisno za spasenje. Ne slijedi to, kako je tu formulirano, jer bi se tim dovela u sukob Enciklika sa samom sobom. Ona čini razliku u Sv. Pismu izmegju stvari »quae ad fidem et mores spectant« (a tu je razliku mnogo prije učinio Tridentinski Sabor) i stvari »quae ad fidem et mores non spectant«. Prema ovoj distinkciji, ako su stvari »quae ad fidem et mores spectant« istodobno stvari korisne za naše spasenje, slijedilo bi, da stvari »quae non spectant ad fidem et mores« bile bi stvari istodobno, koje ne spadaju na naše spasenje, dosljedno da takovih stvari i imade u Sv. Pismu. Kako dakle može teći iz navedena principa Enciklike ovo: »sve su stvari u Sv. Pismu potrebite za naše spasenje«, pa kako se to može sljubiti sa naukom iste Enciklike: »ima stvari u Sv. Pismu, koje ne spadaju na naše spasenje«?

Enciklika nije u protivurječju sa sobom. To protivurječje može naći samo onaj, komu fali dostatna teološka naobrazba. Iz principa Enciklike slijedi ovo: da je nauka Sv. Pisma korisna za naše spasenje, a ne da sve stvari, o kojima govori Sv. Pismo, da su stvari, koje spadaju na naše spasenje. O ovomu sam već na drugomu mjestu govorio i to dokazao čisto i bistro.

Odgovaram ad 2. Enciklika, kada je napisala »Sin autem dissenserint (ako naime dogje u sukob teolog sa fizikom) in consideratione veniunt...«, ovim je riječima Enciklika kazala, što je mnogo prije kazao Sv. Augustin, na čije se riječi pozivlje sama Enciklika (De Gen. ad litteram II. 9. 10.), a riječi su ove Ne quisquam eloquia Dei non intelligens (da se ne bi tko god prevario) cum de hiis rebus (stvarima, koje ne spadaju na naše spasenje) tale aliquid vel invenerit in libris nostris (u Sv. Pismu) vel ex illis audierit...

Tim je kazala Enciklika, da se mi možemo prevariti i tada, kada govore hagiografi o stvarima, koje ne spadaju na naše spasenje (rebus aspectabilibus) i da naše neshvatanje možemo naći u oprečnosti sa drugim naukama. Ovo, što je Enciklika napisala pogledom na poteškoće (errores), nije besmisleno napisala, kako to misli g. kritik. Smisao Enciklikinih riječi ovaj je: nije samo Sv. Pismo »immunis ob errore« kada govori »de rebus fidei et morum«, već je »immunis« i kada govori o stvarima, koje ne spadaju na naše spasenje (rebus aspectabilibus). Stoga ne samo da mi sebe varamo, i da su »errores« u našoj pameti a ne u Sv. Pismu, kada nam se čine, da ima tih »errores« ondje, gdje Sv. Pismo govori de rebus fidei et morum, već su i tada »errores« u našoj pameti, kada nam se čini, da ih ima ondje, gdje Biblija govori o stvarima, koje ne spadaju na naše spasenje (de rebus aspectabilibus). Sv. Pismo je i u prvomu i u drugomu slučaju »immunis ab errore«. Imade teologa, koji misle, da je Sv. Pismo »immunis ab errore« samo kada govori »de rebus fidei et morum«. Ovi, da zaštite »immunitatem ab errore« Sv. Pisma, kada vide, da se ono, što Sv. Pismo govori o stvarima, koje ne spadaju na naše spasenje, ne sudara sa rezultatima znanstvenim, uče: Sv. Pismo je »immunis ab errore« samo u rebus fidei et morum. Stoga, ako imade u Bibliji »errores«, kada naime govori Sv. Pismo o stvarima, koje ne spadaju »ad fidem et mores«, to ne smeta ništa, jer u tomu nije njezina »immunitas ab errore«. Njezina »immunitas ab errore« jest samo in rebus »fidei et morum«. I na taj način misle, da su zaštitili nepogrješivost Biblije.

Ali je taj način — govori Enciklika — rješavanja poteškoća i zaštićenja njezine »immunitas ab errore« pogrješan. Biblija je immunis ab »errore« u svakom slučaju. Tko hoće dakle da riješi kako treba poteškoće, valja na prvom mjestu da ima na umu, da je Sv. Pismo nepogrješivo i onda, kada govori o stvarima, koje ne spadaju na naše spasenje. Poteškoće, koje nam se tu pojave ,ne mogu se riješiti ako se kaže: tu jesu dakako pogrješke, ali to ne smeta ništa, jer u tomu Sv. Pismo nije »immunis ab errore«, već je »immunitas« kada govori de rebus fidei et morum. U ovom slučaju, govori Enciklika, valja drugojačije postupati. Valja imati na umu, da hagiografi govore u ovim slučajevima »humano more« akomodativno; stoga se

govor hagiografa ne ima uzeti u oštrom literarnom značenju. Ako se razumije u oštrom literarnom značenju, bit će tu »error« ako li ga se shvati, da je to forma akomodativna ljudskoga govora, pogrješke ne će biti, niti može biti, jer se pod tom formom krije nešto drugo.

Ovo je smisao drugoga principa Enciklike.

Enciklika za poravnanje poteškoća upozoruje, da valja imati na umu, da je Sv. Pismo »immunis ab errore« i tada, kada govori o stvarima, koje ne spadaju na naše spasenje i da se tom pretpostavkom mogu ukloniti kako treba poteškoće; a g. kritiku ta pretpostavka ne može riješiti, već valja učiti hebrejski, grčki, eksegezu i drugo. In causa Galileo-Galilei oni bogoslovi, koji su tumačili Jozijinu knjigu i Eklesiastes u pogledu našega planetarnoga sustava, bit će jamačno poznavali i jevrejski i grčki jezik i sve drugo, što hoće g. kritik, pa ipak su krivo tumačili i protumačili i krivo tumačeći doveli u sukob Bibliju sa znanostima — astronomijom. Da su imali na umu, da hagiografi govore humano more ljudskim jezikom, da govore »akomodativnom« ili pojetičnom formom govora i da hagiograf tu ne namjerava govoriti o heliocentričnom sustavu, ne bi bili možda tumačiti onako krivo Sv. Pismo, pa kašnje bili prisiljeni opozvati svoje tumačenje.

Odgovaram ad 3. Gosp. kritik tvrdi, da se s trećim principom ne može riješiti nikakova poteškoća, jer govoriti jezikom ljudskim isto je što govoriti jezikom istinitim, a slijedi odatle, da je sve istina u Sv. Pismu. — Enciklika »Providentissimus« inače je mislila, kada je napisala: »Quare eos potius quam explorationem naturae recta persequantur res ipsas aliquando describere et tractare, aut quodam translationis modo, aut sicut per ea ferrebatur tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita ipsosque inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur, quae cadunt sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus) ea secutus est quae sensibus apparent, seu quae Deus ipse homines alloquens ad eorum captum significavit humano more.« — Enciklika upozoruje, ako bi nastao sukob izmegju teologa i fizika, te ako se hoće uspješno ukloniti to nesporazumljenje, valja imati pred očima, da hagiografi govore ljudskim jezikom, a taj ljudski jezik sastoji se u tomu, da, kad se stvari

naprosto opišu, ili kad se govori u prenesenom značenju, ili kad se govori, kako je običaj bio onoga vremena, kada su pisali hagiografi i kako se danas mi služimo u svakidašnjemu govoru, da se takovim jezikom služe i učeni ljudi i ako se taj način govora ne bi sudarao sa znanstvenim govorom, i ako se u govoru opišu stvari onako, kako nam se pojavljuju našim osjetilima, a ne kako one zbilja jesu. Ovo je Enciklika napisala pogledom na rješavanje znanstvenih poteškoća. Ako je istina, što govori g. kritik, da taj princip ne može riješiti nijedne poteškoće, tada je ludo Enciklika na to upozorila i naglasila, da se to mora imati na umu. Ovo je princip, kojim se rješavaju svi tobožnji »errores«, koji su nastali, koji nastaju i koji bi mogli nastati iz kriva shvaćanja hagiografa, to jest iz zamjene jedne forme ljudskoga govora, kojim se ljudi služe, sa drugom, iz koje bi zamjene nastao drugi sadržaj (smisao) pod drugom formom. Tko ne bude imao ovo na pameti, pa bude uzeo u ruke n. pr. »Cantica Canticorum«, te mislio, da se tu hagiograf služi formom oštro literarno historijskom, a ne da se služi pojetskom, izvući će sadržaj (smisao), kojemu bi se smjelo mnogo šta zamjeriti i prigovoriti, a tim prigovorima ne bi moglo odgovoriti povoljno nijedno pravilo hermeneutike, ako se ne bi uzeli u obzir principi Enciklke, ni poznavanje hebrejskoga jezika; što više, poznavanje jevrejskoga jezika samo bi moglo poteškoće pojačati i svetost i knjige i pisca zamagliti. Princip Enciklike, što sam i ja usvojio: »hagiografi govore humano more«, budući da je pojetski govor jedna forma ljudskoga govora, hagiografi kadikad govore i pojetskom formom: ovaj princip sve poteškoće rješava, koje bi se mogle tu naći. »Cantica Canticorum« su Alegorija (to jest pojetski govor), tu se dakle krije značenje alegorijsko.

Ovo dakle slijedi iz trećega principa, a ne slijedi, što misli gosp. kritik. — Ja znam, da je gosp. kritik dodao nešto svojevoljno ovomu principu, a to je adverbijalna oznaka »istinitim«, kao što je svojevoljno na svomu mjestu dodao »neistinitim«, pa meni prišio direktno a Enciklici indirektno, da ona uči, te su hagiografi namjeravali učiti nas ne po istini, već krivo i ono, što spada na naše spasenje, i ono, što ne spada na naše spasenje. Na ovo upozorujem javnost i ne dodajem niti riječi, jer sam već na drugom mjestu govorio, u čemu je istina i što znači govoriti

istinitim ljudskim jezikom. Ne dodajem i stoga, što — kako sam već kazao — Enciklika ne treba moje obrane.

Još dvije riječi o trima navedenim principima.

Ona tri principa nijesu postavljena u Enciklici kao odjelito jedan od drugoga tako, da bi se mogle rješavati poteškoće jednim bez obzira na drugi: to je sve jedan princip, a taj je: »hagiografi govore ljudskim jezikom«, koji teče kao nužna posljedica iz druga dva. Enciklika govori: 1. Nema sukoba izmegju znanosti i Sv. Pisma. 2. Ondje, gdje nam se čini, da postoji sukob, tu hagiografi govore ljudskim jezikom »humano more«. 3. A kada Sv. Pismo govori o stvarima (de rebus adspectabilibus), koje ne spadaju na naše spasenje, ne misli nas učiti »de intima rerum constitutione«, stoga se hagiografi služe formama ljudskoga govora, pod kojim se krije drugo značenje, a ne literarno. 4. Budući da je Sv. Pismo nepogrješivo i tada, kada hagiografi govore de rebus adspectabilibus, te se niti u tim slučajevima ne može dopustiti pogrješka, stoga se i u tim slučajevima hagiografi služe i govore »humano more«, služe se naime onim formama ljudskoga govora, pod kojima se krije drugo značenje, a ne ono, iz kojega iskače sukob izmegju znanosti i Sv. Pisma.

13. Gosp. kritik i »citationes tacitae«.

U prvomu dijelu svoje radnje »Errores« uzeo sam da u kratko progovorim o tako zvanim »citationes tacitae«, koje su bile smatrane od nekih teologa tvrgjavom, u koju su se sklonili bili, da se izmaknu udarcima racionalistične kritike (v. »Errores« str. 20.).

1. Ja sam tu kazao, što teolozi razumijevaju pod imenom »citationes tacitae« (str. 10.).

2. Naveo sam odgovor »Commissionis de Re Biblica« 13. februara 1905.«, kojim je »Commissio« ustanovila uvjete, uz koje se mogu dopustiti »citationes tacitae« u Sv. Pismu, to jest mjesta, quae immunia ab errore haberi non possunt.

3. Naveo sam Papin spis, iz kojega sam iznio riječi, koje govore direktno o inspiraciji imanencije, a nuzgredno u citacijama, koje se zovu »tacitae«. Budući da iz Papina pisma ne proističe ni da ih Papa odobrava, niti da ih osugjuje, i budući da tu nije niti jasno kazano, da li se tu govori o »cita-

cijama«, kako su ih neki shvaćili prije odgovora »Commissionis de re biblica«, ili iza odgovora njezina; to jest sužene; kazao sam, da će mnogi ostati uz svoje »citationes« (vidi str. 14. i 15. moje knjižice).

4. Stoga sam ja uzeo da ispitam »citationes tacitae« te vidim, mogu li se dopusti u Sv. Pismu, a da se ne povrijedi definicija crkvena de immunitate ob errore.

5. Ispitao sam djelce Pratovo »Biblija i Povjest« i analizovao. Njegovu glavnu argumentaciju, kojom on kuša da utvrdi, da u Bibliji imade »citationes tacitae«, za istinu kojih hagiograf ne jamči, (jer »ako u Bibliji nema »citationes tacitae« tada valja reći da u Bibliji imade »errores«), pobio sam svojim protudokazom, da naime svaki pisac, kada unosi u svoju knjigu »citationem tacitam« jamči za istinu, koja se krije u toj citaciji, jer inače ne bi je niti unosio; dosljedno i hagiografi jamče za svoje »citationes tacitae«. No budući da ne mogu biti »errores« i u onomu, za što hagiografi jamče, po mišljenju samoga Prata; slijedi, da ne mogu biti u Bibliji ni »citationes tacitae«, za koje hagiograf ne jamči. — Drugi moj protudokaz je ovaj. Kad bi se dopustile u Bibliji »citationes tacitae« u smislu Pratovu, jako bi tanak broj izvještaja bio u Bibliji, u kojima ne bi mogli biti »errores«, a to se opire definiciji Sv. Crkve, koja uči, da se inspiracija proteže ad omnes partes, dosljedno da tu ne mogu biti »errores«. (v. »Errores« str. 21., 22. sqq.)

Gosp. kritik odnosno na spis Pape Pija X. i riječi, što sam ja naveo »De qua praeterea inspiratione modernistae addunt nihil omnino esse in sacris litteris, quod illa careat. Quod cum affirmant **magis eos crederes ortodoxos, quam recentiores alios, qui inspirationem aliquantulum coangustiant exempli gratia cum tacitas sic dictas citationes invehunt.** — Gosp. kritik govori: a) da sam ja kazao, da je Sv. Otac nazvao inspirationem immanentiae ortodoxnom; b) da sam nazvao i »citationes tacitae« ortodosnim; c) da su papine riječi »magis eos crederes ortodoxos« izrečene ironično, jer je tim Papa htio kazati, da nijesu ni jedne ni druge ortodoksne; d) da sam ja grdno izvrnuo tekst enciklike. (v. »B. S.« str. 365. bib. 61.)

Odgovaram na a) Da sam ja kazao, da je Sv. Otac nazvao »inspiraciju immanentiae« ortodoksnom: to je — služit ću se izrazom, koji je uvijek na ustima g. S. — laž. Ja sam napisao u svojoj brošurici ovo (v. str. 14.): »Znamenito je, što se i u Papinoj »Enciklici« govori — bilo baš i nuzgredno o »citationes tacitae«. Govori se, pošto se je **osudila inspiracija immanentiae** »De qua praeterea inspiratione modernistae addunt, nil omnino in sacris litteris quod illa careat. Quod cum affirmant magis eos crederes orthodoxos, quam recentiores alios, qui inspirationem aliquantulum coangustiant exempli gratia cum tacitas sic dictas citationes invehunt«. Iz ovih Papinih riječi može li se zaglaviti, da ih Papa osugjuje? Ne, On ih zove, da su više ortodoksne nego li je inspiracija immanencije. Odobrava li Sv. Otac **»citationes tacitae«? Takogjer ne;** jerbo to iz riječi ne protječe. Imade li Papa pred očima »citationes« kako su neki shvaćali prije odgovora »Commissionis« g. 1905. ili citacije kako ih je Commissija ograničila? O tomu se ne može ništa razabrati iz pisma.« Ovako sam pisao.

Gdje je tu kazano, da je Sv. Otac nazvao inspiraciju imanentiae ortodoksnom? Tu je čisto kazano »govori se u »Enciklici« pošto se je osudila inspiracija immanentiae... Reći će g. Sović, »ali je o. Talija kazao, da su »citationes tacitae« više ortodoksne, nego li je inspiracija »immanentiae«, dakle je jedna i druga ortodoksna.

Na ovo zadnje odgovorti ću niže.

Odgovaram ad b) »Citationes tacitae« da su ortodoksne niti sam ja kazao igdje, niti je »Enciklika« to kazala. Što sam pak ja kazao, da ih »Enciklika« zove da su »ortodoksnije, kao što je to i Enciklika kazala, tim niti sam ja kazao, niti je »Enciklika« kazala, da su ortodoksne. Tko to tako *tumači*, kao što g. Sović *tumači*,, pokazuje, da mu fali poznavanje teologije. Ortodoksija formaliter sumpta, kao što i »veritas« non admittit gradus. Ortodoksija

jedne propozicije ne može biti viša ili manja, već mora da bude ili ortodoksna ili heterodoksna, kao i istina ili je istina ili ne istina, nikada manje ili više istina. Stoga dvije propozicije izmegju sebe isporegjene, od kojih se čini, da je jedna više ortodoksna (to jest ima više u sebi nota, koje su ortodoksne), a druga da je manje, jer manje takovih nota ima; mogle bi biti obadvije heterodoksne. Ovo je poznato dobro svakomu, ko je nešto učio od kršćanske filozofije. Stilizacija Papina pisma prama ideji, koju je ona htjela iskazati, posve je tačna i vjerno je izrazuje, a ta je ideja ova: budući da modernisti proširuju inspiraciju na sve dijelove (ne izuzevši niti jednoga) i budući da to ističu, moglo bi se nekomu činiti, da je takova nauka o inspiraciji ortodoksnija od nauke o inspiraciji nekih drugih, naime onih, koji sužuju inspiraciju u Sv. Pismu, to jest govore, da se inspiracija ne proteže na neke dijelove Sv. Pisma kao na pr. na. »citationes tacitae« ili na »obiter dicta«. Ali i ako inspiracija modernista obuhvaća čitavo Sv. Pismo i sve pojedine njegove dijelove, pa i »citationes tacitae« i »obiter dicta« itd. ipak ta nauka nije ortodoksnija, a nije ortodoksnija stoga, što je tu »falsata ipsa natura inspirationis«, jer prema mišljenju modernističkom Božja je inspiracija slična inspiraciji pjesnika »**Est Deus** in nobis, eo agitante calescimur igne« a ovakovu inspiraciju Crkva osugjuje i zabacuje, dok kod drugih, na pr. onih, koji govore o »citationes tacitae« narav inspiracije nije falsata, već je nauka njihova o naravi inspiracije iskazana u duhu i smislu Sv. Crkve. — Kad sam ja kazao, da Papin spis zove »citationes tacitae« magis ortodoxas« nego li je »inspiracija immanentiae«, kazao sam ono, što je »Enciklika« kazala i u smislu, u komu je Enciklika kazala: ni manje ni više. Kao što Papin spis na ovomu mjestu nije se izrazio ni o ortodoksiji niti o heterodoksiji ovih »citationes tacitae« premda je kazao »magis eos crederes... itd., tako se niti ja nijesam izrazio, niti kazao, da su »citationes tacitae« ortodoksne, niti kazao, da ih Papa zove ortodoksnim u pravomu smislu riječi, tim manje, što sam izrijekom tu napisao (a g. Sović preko toga preletio) izrijekom: »Odobrava li Sv. Otac »cita-

tiones tacitae«. Takogjer ne, jerbo to iz riječi ne proističe.«

Odgovaram ad c) Gosp. kritik tvrdi, da Sv. Otac onim riječima »magis eos crederes....« govori ironično, te da je tim Papa htio kazati da nijesu ortodoksne ni jedna ni druga.

Sv. Toma govori: »Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est.« (S. Theol. P. I. q. 67. art. 1.) Gosp. kritik sudi prema sebi pa misli da su onakovi i oni, koji su stilizovali Papin spis. To tako nije: ne smije g. Sović njih sa sobom isporegjivati. Ne, enciklika niti govori tu ironično, niti tu poriče ortodoksiju tih »citationes tacitae«. Razlog je: 1. U ironiji se jedno govori, a razumije se obrnuto. Da je tu ironija, Papine bi riječi morale imati ovo značenje »Quod cum affirmant magis eos **non crederes** ortodoxos« itd., pa bi to značenje bila prava bezmislica.

2. Da se je služio Papa ironijom, to bi bilo nešto nova čuti u Papinim pismima, gdje je govor o najozbiljnijim stvarima. Do sada ne ima potvrde, da je Papa u spisima, gdje namjerava da poduči pravovjerne o najinteresantnijim i ozbiljnim stvarima, govorio sarkastično ili ironično.

3. Da bi se i dopustila tu ironija što nije; ta bi ironija udarila inspiraciju »immanentiae«, nikako pak »citationes tacitae« o kojima je govor. Kad bi tko kazao: »Gosp. je Sović pametniji od Salomona«, to bi bila ironija. Ali ta ironija udarila bi gosp. Sovića, a ne Salomona, jer se tim mudrost Salomonu ne bi porekla, već g. Soviću. Tako bi ironija udarila moderniste, nipošto »citationes tacitae«, Govori Papin spis »magis eos« (to jest koji pristaju uz »inspiraciju immanentiae) crederes...«

Odgovaram ad d) Meni podmeće g. S. da sam ja grdno izvrnuo smisao Papina pisma, dok je naprotiv on to učinio. On je to učinio jer 1. smisao izlazi iz ironičnog govora ovaj: »Modernisti proširuju inspiraciju na čitavo Sv. Pismo, pa prema tomu ne bi ih mogao držati ortodoksnijim od onih, koji inspiraciju nešto sužuju.« A ovaj smisao, bio bi nesmisao, a 2. govori g. S. da se »citationes tacitae« zovu ovdje ne or-

todoksne, što istina nije. Napokon 3. Budući da Enciklika ovdje ne razlučuje, da li govori o »citationes tacitae« neograničeno, ili kako ih je ograničila »Commissio de re Biblica« (a te se mogu tu u Papinu pismu razumjeti, jer i ove »aliquantulum coangustiant divinam inspirationem) slijedilo bi, da su i jedne i druge heterodoksne po tumačenju s. Sovića. Pa bi tim Papino pismo proglasilo bilo heterodoksnim odluku »Commissionis de re biblica«, koja govori, da se mogu dopustiti u Bibliji »citationes tacitae« uz neke uvjete.

Dalje slijedi g. kritik. Moju argumentaciju zove nelogičnom. On piše: »Ne radi se ovdje upravice o tom, da li bi ili ne bi li sve ili gotovo sve u sv. Pismu bilo pogrješivo, kad bi se dopustile »citationes tacitae«, nego o tom, da li se smiju ma i na nekim mjestima usprkos inspiracije Božanstvene dopustiti »citationes tacitae« kao expediens, da se njima riješi odnosna poteškoća, koja se nalazi na takovim (nekim) mjestima. (v. »B. S.« ib.)

Odgovaram. Moja argumentacija ova je: »Omnes et singulae partes Sc. Scripturae sunt inspiratae« dosljedno **»immunes«** ab errore. Kada bi se dopustile »citationes tacitae«, a ove u tomu slučaju, budući da bi obuhvatile 1. i pisane spomenike, 2. svjedočanstva neposredna, 3. pučku tradiciju, ne bi ostalo u Sv. Pismu gotovo ništa, što je »inspiratum« dosljedno, što bi bilo »immune ab errore«, jer po mišljenju Pratovu »citationes tacitae« nijesu immunes ab errore. A tada što će obuhvati crkvena definicija »omnes et singulae partes sunt inspiratae?« Na što će se odnositi? Crkvena nauka, da »omnes et singulae partes sc. Scripturae sunt inspiratae« isključuje sa svakoga mjesta u Bibliji »citationes tacitas« u smislu Pratovu, stoga nijesu »citationes tacitae« ni expediens, da se poteškoće riješe na ma bilo kakovu mjestu u Bibliji. Ova je argumentacija g. Sovića nelogična. On hoće da se dokaže, »da li samo na nekim mjestima smiju se dopustiti »citationes«. — Odgovaram, ako se ne smije na

nijednom mjestu u Sv. Pismu dopustiti »citationes tacitae«, ne smije se jamačno niti samo na nekim: svi dijelovi Biblije sadrže neke, jer oni neki nijesu izvan broja sviju. Ovo je teško razumjeti g. Soviću. Prema shvaćanju g. Sovića ne bi bila Sv. Crkva dobro i tačno formulirala svoju nauku, kada je kazala »omnes et singulae partes Sc. Sripturae sunt inspiratae«, već je morala izrijekom istaknuti »et nonnullae partes Sc. Scripturae«. Gosp. kritik misli, da i ako su sve partes inspiratae u Bibliji, da bi mogle ipak biti neke ne inspiratae a tu bi baš mogle biti »citationes tacitae«.

Gosp. kritik slijedi dalje. Osim toga — piše on — valjalo je pokazati, kako P. Prat stoji na krivom stanovištu, budući da suponuje te imade pravih (hagiografskih) pogrješaka u Sv. Pismu. — Odgovaram: 1. Nijedan katolički teolog pa niti Prat ne suponuju, da imade pravih hagiografskih pogrješaka u Sv. Pismu već presuponuju, da je Sv. Pismo »immunis ab errore«, pa stoga da zaštite Sv. Pismo od racionalističkih napadaja, kojim su povod »errores« na oko u Sv. Pismu, iznašaju sad jedan sad drugi način obrane. Tko suponuje da ima pravih hagiografskih pogrješaka u Sv. Pismu? Onaj, koji presuponuje, da imade u Sv. Pismu pravih hagiografskih pogrješaka, taj ne kuša da dovede u sklad niti može kušati takove pogrješke sa znanstvenim i historijskim rezultatima. Prave se pogrješke (verus error) ne dadu nikako svesti u sklad sa immunitas ab errore, inače ne bi bili pravi errores.

2. Ako onaj, koji kuša da dovede u sklad sa znanstvenim rezultatima »errores«, koji se nekim čine, da se nalaze u Bibliji, upozoruje, da imade pravih hagiografskih pogrješaka u Bibliji: tada i sama Enciklika suponuje, da pravih hagiografskih pogrješaka imade u Sv. Pismu, jer ona govori: »si dissenserint (ako bi nastao sukob izmegju teologa i fizika), pa kaže način, kojim se odstranjuje taj sukob.

3. Principi se presuponuju, a ne dokazuju. Svi katolički teolozi, pa i Prat i drugi stoje na stanovištu crkve, da hagiografi u pisanju nijesu pogriješili, jer bi inače Bog bio auctor erroris. — Prišiti nekomu nešto, kao što je prišio g. S. Enciklici indi-

rekte, »da hagiografi ne namjeravaju učiti nas po istini«, to nije moj posao.

Gosp. Sović dalje slijedi te piše: »Zatim je trebalo pobijati pojedine argumente, što ih S. Prat iznosi u prilog svoje teorije« (v. B. S. g. VII. str. 369.).

Odgovaram 1. A koji su ti argumenti, što je iznio P. Prat, koje ja nijesam pobio? To bi valjalo da g. Sović pokaže i dokaže.

2. Gosp. kritiku prohtjelo se da nagje u mojoj brošurici nešto, što bi mu milo bilo, da tu bude. Ali on toga tu nije mogao naći. Da bar nešto nategne, trebalo je dodavati mojim rečenicama »adverbialne oznake«, da im se smisao promijeni; pa im je on dodavao; trebalo je osakatiti zglob mojih rečenica, da im ne isplutа pravo značenje; pa je i to činio g. S.; trebalo je izvagjati zaglavke protiv svih logičnih pravila, da se bar nešto izvuče, što je želio g. S., pa je i to kušao; trebalo je obrnuto tumačiti moje riječi, pa ih je g. S. tako i tumačio; trebalo je g. kritiku da postigne, što je želio, suditi o mojim nutarnjim aktima, o mojim naime namjerama, pa je to g. S. i učinio, te našao u meni i lukavost = astutiam i dolum i fraudem itd. Pa nije čudo, da je i na ovom mjestu »more solito« nešto izmislio, bacio u javnost oslonjen na vjerojatnost, da će malo tko imati moju brošuru u ruci, da ju isporedi sa Sovićevim pisanjem, ili da će imati vremena i volje, da istraži stvar te uvidi, da Sović govori nešto, što istini ne odgovara. — Što je Prat pisao, i što sam tumačiti moje riječi, pa ih je g. S. tako i tumačio; trebalo je g. Sović govori, da je to moje »šeprtljanje«, to je riječ i ostaje riječ g. kritika.

Gosp. kritik dalje piše: »Ali svega toga O. Talija nije učinio, a to zato ne, jer se kreće principijelno na istom idealnom polju, na kojem je i P. Prat, naime da u Sv. Pismu pravih hagiografskih pogrješaka« (v. B .S. g. VII. str. 369.).

Odgovaram 1. I ovo bi trebalo, da g. Sović dokaže.

2. Gosp. kritik nehotice dokazuje na istom mjestu, da O. Talija ne dopušta pravih hagiografskih pogrješaka. On piše, da O. Talija argumentira protiv »citationes« po posljedicama, koje stavlja u opreku sa crkvenom definicijom (vidi B. S. g. VII. str. 369.). — Pitam ja, koje su to posljedice? Da bi bilo malo što nepogrješivo u Bibliji. Ovo je posljedica. A koja je to definicija? S. Scrip. cum omnibus partibus esse inspiratam, što je

sve jedno, »habet Deum auctorum«, što je sve jedno, da tu nema pravih pogrješaka.

Dakle ja po mišljenju g. Sovića isključujem »prave pogrješke, ex omnibus et singulis partibus S. Scripturae; dakle ja po mišljenju g. Sovića presuponujem, da hagiografi, koji su napisali »omnes et singulas partes S. Scripturae«, nijesu učinili pravih pogrješaka; dakle ja po mišljenju g. Sovića suponujem, da u Bibliji nema pravih hagiografskih pogrješaka. — Pa kako se sve ovo svagja u sklad sa tvrdnjom g. Sovića, da suponujem, te u Sv. Pismu imade pravih hagiografskih pogrješaka? Na ovo ne može ništa odgovoriti g. kritik, što bi vrijedilo. Ja ću stoga odgovoriti, kako će se to poravnati i kako se mora to poravnati. Gosp. kritik htio je da nagje nešto, česa u momu djelcu nema. Ali to je valjalo da bude tu, jer inače blamaža je gotova po g. Sovića. Valjalo je prikazati, da O. Talija uči, te nas hagiografi nijesu namjeravali učiti po istini ni ono, što spada na naše spasenje, pa ni ono, što ne spada, nego su nam namjeravali kazati laži, pa dalje trebalo je pokazati, da uči O. Talija, da je Sv. Pismo prepuno pogrješaka, i te pogrješke da su počinili hagiografi. To je želja bila g. Sovića: to je valjalo, da se, ako je moguće, kako izvuče. Najprvo valja reći, da O. Talija tvrdi, da pravih pogrješaka hagiografskih imade. Ali je to samo tvrdnja, valja to dokazati. To će g. Sović dokazati evo ovako: O. Talija nije protiv Prata dokazao, da u Bibliji ne ima pravih hagiografskih pogrješaka, dakle i on stoji na stanovištu, da ima takovih pogrješaka. Ali je O. Talija dokazao, da »citationes tacitae« teorije Pratove bivaju oborene crkvenom definicijom »omnes et singulae partes S. Scripturae sunt inspiratae«: ako je čitavo Sv. Pismo inspirirano, tu ne može biti mjesta »citationibus tacitis«, za koje hagiograf ne prima odgovornost i u kojim dosljedno može biti pogrješaka. Ali g. S. govori: to je tvrdnja samo O. Talije, koju valja da dokaže (v. B. S. str. 369.) i obrazloži, ... to je neka vrst šeprtljanja, staviti bez obrazloženja u opreku sa crkvenom definicijom »citationes tacitae«. — Ali je obrazloženje O. Talije tu stringentno i matematično, kao što je ovo: »Ne smiju se dopustiti u Sv. Pismu partije, u kojima može biti pravih pogrješaka. Nu takove su partije »citationes tacitae«. Dakle se ne smiju dopustiti u Bibliji »citationes tacitae«.

Ova je argumentacija »šeprtljanje« g. kritiku, jer mu smeta da on izvuče nešto, što bi htio izvući; ovo je »šeprtljanje«, jer

ga sili — pošto već ne će da napusti svojih želja — da piše nekih stvari, za koje ne bi, mislim, nitko na se primio odgovornost. Ova je moja argumentacija »šeprtljanje« gosp. kritiku, jer u sebi nosi svu silu i preciznost matematičku.

Dalje g. Sović tvrdi:

1. Iz načina moje argumentacije protiv Prata vidi se, da ja smatram Sv. Pismo i Evangjelja aglomeratom raznih pogrješaka.

2. Da ja iz jedne male prepisačeve pogrješke kod Mateja zaključujem, da su sva Evangjelja iskvarena, da ne ima niti jednoga mjesta, gdje ne bi mogli biti »errores« (v. B. S. g. VII. str. 369.).

Odgovaram ad 1. Način moje argumentacije: »Ne smiju se dopustiti »citationes tacitae«, to jest one citationes tacitae, za koje hagiograf ne jamči, jer bi tada bilo gotovo bezbroj mjesta u Sv. Pismu, gdje bi mogli biti »errores«. A bio bi bezbroj gotovo mjesta, jer »citationes tacitae« obuhvatale bi i pisane dokumente i predaju i svjedočanstva posrednih svjedoka, od kojih su hagiografi mogli doznati, te pod utjecajem Božje inspiracije napisati. Dopuste li se »citationes tacitae« za istinitost sadržaja, kojih hagiografi ne jamče, dopušta se nužno i bezbroj mjesta, gdje mogu biti »errores«. Ovo je moja argumentacija. — A. g. Soviću odatle slijedi, da su Evangjelja i čitavo Sv. Pismo aglomerat pogrješaka. — Neki ljudi — za svoje svrhe — zlorabe ustrpljivost javnosti, ali opet i tu ima nekih granicâ. Čini se, da g. Sović u tomu ne pozna granica.

Odgovaram ad 2. Ja sam, da potvrdim svoju argumentaciju, iznio jedan primjer, a taj jest: genealogija Isusova kod Mateja, koja se ne sudara u nekoj tački sa historijom Reg. i Par., pa sam kazao: »Kada bi se ta poteškoća htjela riješiti sa »citationes tacitae«, to jest ovako: ta se pogrješka ima pripisati dokumentu, a ne Mateju, kojim se on služio: za isti razlog, za koji se smatra, da je ova genealogija »citatio tacita«, imalo bi se smatrati, da takovih citacija imade gotovo bezbroj, u kojima bi moglo biti »errores« ne samo kod Mateja, već i kod drugih Evangjelista. Ovo je ilustracija primjerom argumentacije gore navedene. — A. g. Sović piše: »Jasno je kako on (O. Talija) nekuda čitavo Sv. Pismo zajedno sa Evangjeljima i ne smatra drugim, nego aglomeratom raznih pogrješaka. Inače ne bi bio tako brz, da n. pr. iz jednoga primjera u Evangjelju S. Mateja zaključuje ne samo na cijelo Evangjelje Matejevo, nego pače i na sva druga

Evangjelja. Kao da bi uslijed jedne jedine (eventualne) male poteškoće, koja može bazirati na eventualnom krivom prepisu, odmah slijedilo, da su sva Evangjelja totalno iskvarena takogjer i *u* stvarima, koje se protežu na res fidei et morum; odnosno da uslijed toga ne bi ostalo ne samo u cijelom Evangjelju sv. Mateja, nego niti »u drugim Evangjeljima niti jednoga gotovo stiha«, pače »niti jednoga mjesta«, gdje ne bi mogli biti »errores«. Zato qui nimis probat nihil probat (v. B. S. g. VII. str. 369.—370.).

Ja sam kazao, da ako se »Genealogija« kod Mateja ima smatrati »citaciom tacitom«, da bi se bezbroj mjesta gotovo kod Mateja moglo smatrati »citacijama tacitim« (v. »Errores« str. 23.). A gosp. Sović izvrće ovako »iz jedne male pogrješke O. Talija tvrdi, da su sva Evangjelja totalno iskvarena. Ja sam kazao, ako se tako protegnu »citationes tacitae« na gotovo bezbroj mjesta u Evangjeljima, u tomu slučaju ne će ostati gotovo ništa u Evangjeljima, gdje ne bi mogli biti »errores«, a to stoga, što hagiografi u tim slučajevima ne bi jamčili, da se na tim mjestima istina krije pod obvojem ljudskoga govora. — A gosp. Sović izvrće ovako: »takogjer i u stvarima, koje se protežu ad fidem et mores, Evangjelja su iskvarena«, prama mišljenju O. Talije. — Ja sam kazao, da u hipotezi »citationum tacitarum« malo bi što stalo u Evangjeljima nepogrješiva, a g. Sović tvrdi, da sam zaključio ne samo da je Evangjelje Sv. Mateja, nego sva druga Evangjelja aglomerat raznih pogrješaka. — Gosp. Sović htio bi da nešto izvuče iz moje brošurice, ali se to ne dade nikako izvući. Stoga valja da čitavo značenje riječi O. Talije valja izvrnuti, ako se hoće nešto bar postići i koju ludu pamet zavarati. Tako čini sistematično g. Sović.

(Nastavit će se.)





Codex iuris canonici.

(Nastavak.)

Dr. Josip Pazman.

Titulus I. De legibus ecclesiasticis.

Kaošto je car Justinijan svoj kodeks počeo s poglavljem »De summa Trinitate et fide catholica, et ut nemo de ea publice contendere audeat«, tako je i papa Grgur IX. u svojoj zbirci knjigu prvu počeo s ovim naslovom »De summa Trinitate et fide catholica«. Ovakav naslov manjka u ovom kodeksu, ali je za to zakonodavac odmah na početku prije teksta pod naslovom »Professio fidei catholicae« dao umetnuti formulu vjeroispovijesti katoličke, koja donekle odgovara prvomu naslovu stare zbirke dekreta Grgurovih. Prvom pak naslovu — Titulus I. — novoga kodeksa »De legibus ecclesiasticis« odgovara drugi naslov — Titulus II. »De constitutionibus« u starom zakoniku.

Ovaj titulus imade 17 kanona (can. 8.—24.) kako slijede.

Can. 8. § 1. Leges instituuntur, cum promulgantur.

§ 2. Lex non praesumitur personalis, sed territorialis, nisi aliud constet.

Prvi paragraf ovoga kanona određuje, da zakon nastaje promulgacijom. Time je riješena po mojem mišljenju ona dvojba, koja je dosada postojala među autorima, da li promulgacija spada na samu bit zakona, ili je samo conditio sine qua non, da zakon dobije obvezatnu moć. Istina, ova razlika mišljenja nije se u praksi razlikovala, jer je nedvoumno bilo, da zakon prije promulgacije ne obvezuje. Riječi spomenute u § 1., uzete su od Gracijana, koji u opasci k poglavlju trećem distinkcije četvrte veli: »Leges instituuntur, quum promulgantur, firmantur, quum moribus utentium approbantur.« Sam dakle čin promulgacije imade tu pravnu moć, da zakonodavčeva volja vanjskim načinom izražena postane zakon.

Drugi paragraf ustanovljuje, da se crkveni zakon imade općenito smatrati teritorijalnim, t. j. da je vezan na neki teritorij,

u kojem se prostire vlast zakonodavčeva, i da samo one podložnike obvezuje, koji su u tom teritoriju, a koji su izvan teritorija, da su slobodni od obveze. Zakonodavac može doduše i takav zakon izdati, kojemu je dužan pokoraviti se svaki podanik, boravio on gdje mu drago, ali redovito ne biva tako. Božanski zakoni nisu vezani na teritorij. Općeniti crkveni zakoni ne ograničuju se također ni na kakav teritorij, već su im dužni pokoravati se svi kršćani katolici po cijelom svijetu. Razlog tomu jest, što je teritorij Crkve katoličke cio svijet. Kadgod se dakle radi ne o božanskim zakonima, ne o općenitim crkvenim zakonima, već o svim ostalim crkvenim zakonima, predmnijeva se, da su teritorijalni, a ne personalni, premda može biti, da je koji pojedini zakon tako izdan, da obvezuje osobu bez obzira na teritorij. Prema tomu i ovaj paragraf trpi iznimku.

Can. 9. Leges ab Apostolica Sede latae promulgantur per editionem in »Actorum Apostolicae Sedis commentario officiali«, nisi in casibus particularibus alius promulgandi modus fuerit praescriptus; et vim suam exserunt tantum expletis tribus mensibus a die qui »Actorum« numero appositus est, nisi ex natura rei illico ligent, aut in ipsa lege brevior vel longior vacatio specialiter et expresse fuerit statuta.

Ovaj kanon ustanovljuje način promulgacije, što nije bilo zakonom normirano sve do vremena pape Pija X. Tek spomenuti papa odredio je zakonom od 29. rujna 1908., da se imade promulgacija crkvenih zakona obavljati uvrštenjem u službeno glasilo po imenu »Acta Apostolicae Sedis«, i taj je način promulgacije u novom zakoniku eto u ovom kanonu uzakonjen. Ovaj se kanon tiče svih zakona, što ih izdaje sveta Stolica, a to je ne samo papa, već i sve one oblasti, kongregacije, sudišta i uredi, kojima se papa služi u upravi Crkve (Sr. can. 7.). Ne tiče se dakle zakona, što ih bude izdao budući opći sabor crkveni (Sr. can. 227.); ne tiče se ni zakona, što ih bude izdao plenarni ili provincijalni sabor (Sr. can. 291. § 1.) ili biskup u sinodi (Sr. can. 362.) ili izvan sinode (Sr. can. 335. § 2.). Ovim zakonodavcima ostaju slobodne ruke, kako će oni svoje zakone objelodaniti. Dapače i sveta Stolica može odrediti ini način promulgacije u pojedinim slučajevima, ali redoviti način ostaje taj, da se zakon uvrsti u »Acta Apostolica Sedis« i štampom izda na svijetlo.

Drugo je pitanje kada zakon dobiva svoju moć, da li odmah. čim osvane u pomenutom službenom glasilu, ili kasnije? Razlog ovom pitanju bio je taj, što nije moguće ni u redovitim prilikama, da svi vjernici odmah i doznadu, da je zakon promulgiran. Od časa, kada izađu u »Acta Ap. Sedis«, pa dok dospiju u ruke biskupima i dok biskupi objave zakon u svojim glasilima svećenstvu, a ovo u propovijedi slijedeće nedjelje ili blagdana puku, prođe dosta vremena. To se vrijeme zove vacatio. Ne bi pak pravo bilo, da se oni, kojima bez ikakove krivnje zakon još nije poznat, smatraju krivcima povrede zakona, ako kroz to vrijeme urade protiv zakona. Valjalo je dakle odrediti neki rok, u granicama kojega roka može se pravom predmnijevati, da je promulgirani zakon i poznat postao svima, koji su dužni pokoravati mu se. Taj je eto rok zakonom normiran i obuhvata vrijeme od tri mjeseca računajući od dana, kada je imao biti izdan onaj broj službenoga glasila, u kojemu je zakon objelodanjen. Dosad nismo znali, koji to rok, već su auktori prema svojem mišljenju učili, da zakon ne obvezuje za prva dva mjeseca, ali i to nije bilo stalno. Sada napokon imademo zakon i sada otpada svako nagadanje.

Iznimku i ovaj zakon dopušta, i to dvostruku. Prva je ta, da zakon ipak odmah obvezuje, ako mu je narav takova, a druga je ta, da zakon i prije pomenutoga roka ili dulje vrijeme iza toga obvezuje, ako je napose i izrijekom tako odredio zakonodavac. Primjer za prvu iznimku imademo kod biskupskih zakona; ovi odmah zadobivaju svoju moć prema propisu can. 335., čim budu objelodanjeni, jer za njih može odmah doznati cijela biskupija. Primjer za drugu iznimku imademo baš kod promulgacije ovoga novog zakonika, jer je zakonodavac napose za ovaj slučaj izrijekom odredio, da će početi obveza godinu dana kasnije. Objelodanjen je bio ovaj novi kodeks na Duhove god. 1917., a to je bilo 27. svibnja; obveza pako počela je na Duhove 1918., to je bilo 19. svibnja.

Can. 10. Leges respiciunt futura, non praeterita, nisi nominatim in eis de praeteritis caveatur.

Ovim kanonom potvrđuje se staro pravilo, koje se nalazilo i u starom zakoniku u c. 2. X. de constit. I. 2. i cap. 13. X. de constit. I. 13., tako te je prenesen ovaj kanon iz spomenutoga mjesta kao i zaključna klauzula. Caput XIII. glasio je ovako: Quum constitutio apostolicae sedis omnes adstringit et nihil debet obscurum vel ambiguum continere, declaramus, constitutionem, quam nuper

super praeferendis in perceptione portionis maioribus et consuetis servitiis, a minoribus exhibendis edidimus, *non ad praeterita*, sed ad *futura* tantum *extendi*, quum leges et constitutiones futuris certum sit dare formam negotiis, non ad praeterita facta trahi, *nisi nominatim in eis de praeteritis caveatur*. Kanon je pravilo, prema kojemu se valja ravnati; a to naravski vrijedi za budućnost, a ne za prošlost, koja je već minula. Zakon se spoznaje i primjenjuje djelu po savjesti; a savjest nam govori u sadašnjosti, da li je djelo, koje kanimo učiniti ili propustiti, dobro ili zlo. Za ono, što je prošlo, a bilo je zlo, ne preostaje drugo van pokora i kajanje. — Ipak i ovaj kanon priznaje iznimku, da se zakon može katkada i na prošlost protegnuti. To vrijedi u prvom redu za kaznene zakone. Kazneni zakon također respicit futura, t. j. on nastoji odvratiti od budućih zločina, ali kaznu izriče onima, koji su kakovo zlo djelo počinili. Isto vrijedi i za zakone, koji se zovu irritantes, jer i ovi pretpostavljaju već gotov čin, koji ništetnim i nevaljanim proglašuju.

Can. 11. *Irritantes aut inhabilitantes eae tantum leges habendae sunt, quibus aut actum esse nullum aut inhabilem esse personam expresse vel aequivalenter statuitur.*

Ovim se kanonom potvrđuje nauka, koju općenito zastupaju autori, da može biti i da doista imade takovih zakona, koji nevaljalim čine nekoja djela, koja su sama po sebi i s obzirom na naravni zakon valjana, ili oduzimaju osobi sposobnost, da valjano djelo učini, koja bi inače bila sposobna za to. Zakon dakle priznaje, da imade lex irritans, ali svađa pravni učinak takova zakona na dva samo slučaja: ili se radi o tom, da se direktno nevaljalim učini neko djelo, ili da se osoba proglasi nesposobnom, da proizvede kakovo valjano djelo. Dosada se je smatrao kao lex irritans i onaj zakon, koji je određivao nevaljanost čina istom poslije osude sudčeve — per sententiam iudicis. A po novom zakonu se smatra samo onaj zakon takovim, koji ipso facto nevaljalim čini djelo ljudsko. Takovi su zakoni n. pr. ženidbene zapreke, kojima se većinom za tim ide, da se osoba proglasi pravno nesposobnom za ženidbu, n. pr. poradi zavjeta ili sv. reda. Takav je zakon i can. 150., koji određuje, da je podjelenje nadarbine ipso facto nulla, ako nadarbina nije ispražnjena (vacans).

Can. 12. *Legibus mere ecclesiasticis non tenentur, qui baptismum non receperunt, nec bap-*

tizati qui sufficienti rationis usu non gaudent, nec qui, licet rationis usum assecuti, septimum aetatis annum nondum expleverunt, nisi aliud iure expresse caveatur.

U ovom se kanonu određuje, tko je dužan zakonu se pokoravati. To je naređenje o subjektu zakona. Zakonu se crkvenom ne mora pokoravati 1. onaj, tko nije kršten; 2. ono kršteno čeljade, koje jošte razumu nije došlo; 3. ono kršteno i razumno čeljade, koje još nije navršilo sedmu godinu. Ovaj je kanon jasan. U dosadanjem corpus iuris canonici bilo je općenito rečeno: »Canonum statuta custodiantur ab omnibus...« (cap. I. X. De Constit. I. 2.). Bonifacij VIII. u buli Unam sanctam govori ovako: »Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis (cap. 1. de major et ob 1. 8. in Extravg. comm.). Sabor Tridentski također općenito govori: »...sciant universi canones exacte ab omnibus et quoad eius fieri poterit indistincte observandos« (C. Trid. sess. XXV. cap. 18. de Ref.). Za to su se i vodile dosada tolike prepirke među učenjacima i u staro i u novije doba, koje danas prestaju. Zakone dakle crkvene dužni su obdržavati samo valjano kršteni vjernici, jer je tako sam Bog odredio utiskujući po sv. kršćenju duši krštenoga neizbrišljivi biljeg, koji se u teologiji zove character. Ne samo dakle da nevjernici — Židovi, muhamedanci i drugi pogani — nisu vezani na zakone crkvene, već niti vjernici katekumeni, jer nisu još kršteni, ni oni, koji su kršteni, ali im je krštenje bilo s kojeg mu drago uzroka nevaljalo. Od valjano kršćenih izuzimaju se djeca, koja još k razumu nisu došla i prema tomu nesposobna, da zakone obdržavaju. Napokon i ono, što su autori dosada učili kao vjerojatno, kao communis opinio, danas je zakonom normirano, naime da djeca ispod sedme godine, t. j. koja još nisu navršila sedmu godinu već samo započela, pa makar imala dovoljno razuma, da shvaćaju dužnost i obvezu i znadu razlikovati između grijeha i dobroga djela, nisu ipak podvrgnuta zakonu crkvenom, jer tako određuje zakonodavac, čija je volja ovdje mjerodavna.

Još dvije pripomene valja dodati ovom tumačenju. Canon veli: Legibus mere ecclesiasticis, t. j. ova ustanova zakona vrijedi samo za one kanone, koje sveta Stolica sama svojom vlasti izdaje, a ne vrijedi za one božanske ustanove, koje Crkva u ime Božje i vlašću božanskom tumači, čuva i bdije nad izvršivanjem njihovim, kao što su n. pr. sveti sakramenti, zakon o vjeri, ufanju i ljubavi, o prisegi i

zavjetu itd. Dijete je dužno i prije navršene sedme godine vjerovati, ako mu je objava dovoljno poznata, kao i odrasli. Isto vrijedi i o ufanju u Boga i o ljubavi Božjoj. Dijete je dužno i prije navršene sedme godine ispovijedati svoje smrtne grijehe, ako želi dobiti odriješenje od grijeha, kao i odrasli.

Druga je pripomena o iznimki, koju kanon na koncu izriče: nisi aliud iure expresse caveatur. a to znači, da imade slučajeva, da je zakon izrijekom odredio, da se i djeca ispod sedme godine imadu podvrći obvezi zakona. Tako n. pr. kanoni 746.—749. određuju, da se imade krštenje podijeliti djeci, koja nisu navršila propisanu dobu. Isto tako can. 854. § 2. određuje, da se djetetu podijeli sv. pričest na smrtnom času bez obzira na dobu, već samo pod uvjetom, ako znadu razlikovati Tijelo Kristovo od običnoga hljeba i ako znadu s počitanjem pokloniti se sv. Otajstvu.

Can. 13. § 1. Legibus generalibus tenentur ubique terrarum omnes pro quibus latae sunt.

§ 2. Legibus conditis pro peculiari territorio ii subiiciuntur, pro quibus latae sunt quique ibidem domicilium vel quasidomicilium habent et simul actu commorantur, firmo praescripto can. 14.

U ovom se kanonu nastavlja isti predmet de subiecto legis. Tu se razlikuju općeniti zakoni od onih, koji su izdani za pojedine krajeve n. pr. dieceze ili crkvene pokrajine. Što se onih prvih tiče, budući da nisu ograničeni na poseban teritorij, obvezuju naravski sve vjernike po cijelom svijetu, za koje je zakon izdan. Crkva katolička, upravo zato, jer je katolička, prostire se po cijelom svijetu i nije skučena u granice kao druge države. Njezin je teritorij cio svijet. Stoga crkveni općeniti zakoni, n. pr. o postu i nemrsu, o svetkovanju nedjelje i blagdana, o godišnjoj ispovijedi i uskrsnoj pričesti i t. d., budući izdani za svukoliku Crkvu, za sve katolike rimskoga obreda, obvezuju dosljedno svekolike, nalazili se oni u kojem bilo kraju svijeta. Ne obvezuju istočnjake, jer za njih nisu ni izdani ovi gore spomenuti, već postoje za njih drugi posebni. To naređenje § 1.—§ 2. istoga kanona govori o posebnim zakonima, koji su stvoreni za posebni kraj (territorium), kao što su n. pr. zakoni pokrajinskoga sabora, biskupski sinodalni ili vansinodalni zakoni. Da ovi zakoni zadobiju svoju moć, nije dosta da imade zakonodavac vlast, da ih izda. nego se hoće, da imade podanika, za koje se zakon daje. Ovi podanici — vjernici sviju biskupija dotične po-

krajine, ili biskupljani u drugom slučaju — valja da imadu u dotičnom teritoriju svoj domicil (prebivalište) ili barem quasidomicil i da ujedno ondje, t. j. na onom teritoriju doista prebivaju i borave. Što je domicil i quasidomicil i kako se stiče i gubi, odreduju can. 90. i sl. Dakako, iznimku čine u tom pogledu putnici, o kojima je govor u slijedećem kanonu.

Can. 14. § 1. Peregrini:

1. Non adstringuntur legibus particularibus sui territorii quandiu ab eo absunt, nisi aut earum transgressio in proprio territorio noceat, aut leges sint personales;

2. Neque legibus territorii in quo versantur, iis exceptis quae ordini publico consulunt, vel actuum sollemnia determinant;

3. At legibus generalibus tenentur, etiamsi hae suo in territorio non vigeant, minime vero si in loco in quo versantur non obligent.

§ 2. Vagi obligantur legibus tam generalibus quam particularibus quae vigent in loco in quo versantur.

1. Ovaj kanon sadržaje u §. 1. poznata načela o strancima. Na drugom mjestu (can. 91.) odreduje zakon, tko je stranac — peregrinus. Ona naime osoba, koja je odsutna iz svog obitavališta, ali ga nije napustila, te boravi u tuđem, n. pr. u drugoj biskupiji. Budući da je svaki zakon u smislu can. 8. § 1. redovno teritorijalan, a partikularni već po svojoj naravi, to njegova moć ne siže izvan granice teritorija svoga. Naravski, to vrijedi samo tako dugo, dok tuđinac doista boravi vani, jer čim se povrati u svoje obitavalište, već je podvržen zakonu. — Dvije su opet iznimke u tom pogledu. Prva je, ako je prekršaj zakona u vlastitom teritoriju štetan, a druga je, ako je zakon personalan. Primjer za prvu iznimku bio bi ovaj. Iz biskupije S. otputuju zaručnici A. i B. u bližnji grad R., da se ondje civilno vjenčaju na sablazan svoje rodbine, prijatelja i znanaca. Ne koristi im izgovor, da oni kao stranci nisu vezani na zakon svojega teritorija, jer je tu sablazan, koju im je dužnost ukloniti. Da ne nanesu dakle toliku duhovnu štetu, morati će ostati u svom teritoriju i pokoriti se zakonu. Druga iznimka imade svoju aplikaciju kod redovnika. Redovnički naime glavari imadu vlast izdavati zakone svojim podložnicima. Ali ta je vlast osobna, t. j. neposredno se nad osobom izvršava, budući da se je osoba zavjetom posluš-

nosti svojevoljno poglavaru svojem podvrgla. Prema tomu redovnik je dužan pokornost svojemu starješini i onda, kada boravi izvan samostana na putovanju gdje mu drago.

2. Kao što stranac nije dužan podvrgavati se zakonu onoga teritorija, izvan kojega boravi, tako isto nije dužan podvrgavati se zakonima onoga teritorija, u kojemu boravi, zato baš jer je stranac, koji nema ondje obitavališta svoga. Prema can. 13. za obvezu zakona partikularnoga zahtijeva se 1. da je zakon za dotičnoga izdan, 2. da dotičnik imade svoje obitavalište i 3. da ondje ujedno doista boravi. A partikularni zakon nije izdan za strance, nego za domaće podanike; osim toga stranac nema ondje svoje obitavalište, ma da ondje doista boravi. — No i u tom pogledu imade iznimka. Imade zakona, koji štite javni poredak, tako te prekršaj ovih zakona uključuje povredu javnoga poretka. U tom slučaju dolazi u koliziju opće dobro, kojemu je na štetu povreda javnoga poretka, i privatno dobro stranca, naime sloboda od obaveze zakona. U toj koliziji pobjeđuje opće dobro tako, te se stranac mora odreći svoje slobode i podvrći se zakonu, da se tim predusretne ili zapriječi narušenje javnoga mira. — Imade osim toga zakona, koji odreduju, kako da se obavljaju nekoji pravni čini, n. pr. kako da se sklapaju ugovori, kako da se pravi oporuka. Ovakovi zakoni obvezuju i strance prema priznatom načelu locus regit actum (c. 1. de Privil. in 6.).

3. No stranci dužni su obdržavati općenite zakone crkvene i na tudem teritoriju, ako su slučajno u njihovom ukinuti, n. pr. svetkovati svetkovinu sv. Josipa, koja se kod njih u njihovom obitavalištu ne slavi. Ako li se pak ne slavi ni na tudem teritoriju, u kojem slučajno borave, jer je i ondje ukinuta, ne trebaju se pokoravati.

§ 2. istoga kanona dotiče se beskućnika — vagi. Odredba je zakonska za ove osobe stroga, jer ih podvrgava svim zakonima kako općenitim tako i posebnim, koji valjaju u onom mjestu, u kojem one borave. Ova je odredba dobra i opravdana, jer oduzima priliku griješiti i podati se razuzdanosti, a osim toga prestaju prepirke i dvojbe, da li su takove osobe podvrgnute zakonu ili nisu.

Can. 15. Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio iuris non urgent; in dubio autem facti potest Ordinarius in eis dispensare, dummodo agatur de legibus in quibus Romanus Pontifex dispensare solet.

Ovim se kanonom 15. potvrduje priznato načelo: lex dubia non obligat. Zakonodavac izjavljuje, da nijedan zakon nema obvezne moći, ako je dvojba, da li postoji ili ne. To znači naime dubium iuris ili dubium legis, kad se dvojba vrti o samom zakonu i njegovoj postojnosti. To je načelo općenito i vrijedi za svaki zakon, a zakonodavac izrijekom spominje i leges irritantes et inhabilitantes, da ne ostane ni u tom pogledu nikakova neizvjesnost. — Dubium facti je dvojba ne o samom zakonu, već o činjenici, koja je u savezu sa obvezom zakona. N. pr. netko dvoji, da li je toliko fizički jak iza pretrpljene bolesti, da bi mogao kroz korizmu postiti. U ovom slučaju nije dvojba o tom, da li postoji zakon o postu ili ne, već je dvojbena činjenica, da li bolest traje ili je prestala. U ovakovim slučajevima zakonodavac daje vlast biskupu, da može od obveze zakona oprostiti, a to se zove dispenzacija. — Zgodno dodaje zakon zaporku: samo ako se radi o onim zakonima, od kojih Papa običaje davati oprost. Nekoji su naime zakoni tako važni i znameniti, da se oprost od njih ne običaje davati, premda je sigurno, da Papa može, t. j. da imade vlast riešavati od obveze zakonske. Ako pak Papa ne običaje opraštati, onda ne običaje tu vlast ni drugima podjeljivati.

Can. 16. § 1. Nulla ignorantia legum irritantium aut inhabilitantium ab eisdem excusat, nisi aliud expresse dicatur.

§ 2. Ignorantia vel error circa legem aut poenam aut circa factum proprium aut circa factum alienum notorium generatim non praesumitur; circa factum alienum non notorium praesumitur, donec contrarium probetur.

Bludnja i neznanje veoma često prate ljudske čine i znatno uplivaju na njih. Neznanje ispričaje čovjeka i oslobađa od subjektivne krivnje. Ali to ne vrijedi za svaki forum. Zakon se ne daje pojedincima već cjelokupnosti. Pojedinci mogu zaboraviti na dužnosti svoje, ali kod cjelokupnosti se to ne predmnijeva. Čim je zakon jednom proglašen, počima obveza prema ustanovama can. 9., a neznanje od obveze ne ispričaje; ignorantia legis neminem excusat. To vrijedi i za zakone, koji nekoje čine nevaljanima čine, a nekoje osobe nesposobnima proglašuju za pravne čine. Ovi se zakoni izdavaju poradi općega dobra, a to opće dobro zahtjeva, da zakon ostane u krjeposti i onda, kada se pogazi i bez subjektivne krivnje. Ženidba je nevaljala, ako se sklopi sa nemoćnom osobom.

ma da drugoj stranici nije bila ta nemoć poznata. I takova je osoba nesposobna da sklopi ženidbu, ma da istoj nije poznata njezina nemoć. Zakonodavac veli: nulla ignorantia, jer hoće da kaže, da svaka vrst neznanja ostavlja zakon u krjeposti, ali dakako uz iznimku: nisi alud expresse dicatur. Zakonodavcu ostaju slobodne ruke, da u slučaju, kad na pr. irritacija ima narav kazne, inače odredi.

§ 2. Ovoga kanona sadržaje daljnje ustanove o neznanju ili bludnji. Neznanje ili bludnja ne predmijeva se:

a) kod zakona. Proglašeni zakon predmijeva se da je poznat svima. Tu vrijedi prije spomenuto pravilo: Ignorantia legis neminem excusat;

b) kod kazne. Razlog je isti. Kazna se određuje zakonom, a kod zakona se ne predmijeva neznanje ili bludnja; dakle ni kod kazne;

c) kod vlastitoga čina. Ono što sam ja sam počinio, to se pravom predmijeva, da sam svijesno i sa znanjem učinio;

d) kod čina tuđega notornoga. Ono što je notorno t. j. općenito poznato, predmijeva se, da je i meni poznato, pa se ne mogu ispričavati neznanjem.

Zakonodavac ne veli uzalud, da se navedenim slučajevima neznanje ne predmijeva općenito — generatim; jer katkada se može dogoditi, da odista postoji neznanje ili bludnja.

Neznanje ili bludnja naprotiv predmijeva se:

e) kod čina tuđega ali ne notornoga. Ono što je drugi netko učinio, a nije notorno t. j. općenito poznato, to se pravom predmijevati mora, da ni meni nije poznato. Ali sve dotle, dok ne bude dokazano, da mi je poznato. Svaka naime predmijeva sve dotle postoji, dok se protivno ne dokaže. Otuda i ono načelo: praesumtio cedit veritati.

Can. 17. § 1. Leges authentice interpretatur legislator eiusve successor et is cui potestas fuerit ab eisdem commissa.

§ 2. Interpretatio authentica, per modum legis exhibita, eandem vim habet ac lex ipsa; et si verba legis in se certa declaret tantum, promulgatione non eget et valet retrorsum; si legem coarctet vel extendat aut dubiam explicet, non retrotrahitur et debet promulgari.

§ 3. Data autem per modum sententiae iudicialis aut rescripti in re peculiari, vim legis non habet et ligat tantum personas atque afficit res, pro quibus data est.

Ovaj kanon ustanovljuje pravila o tumačenju zakona. U § 1. određuje se, tko imade pravo autentično tumačiti crkveni zakon. To pravo imade a) zakonodavac ili njegov nasljednik b) i onaj, komu budu isti (zakonodavac ili njegov nasljednik) dali vlast da tumači njihov zakon. Prema tomu papa imade pravo tumačiti svoje zakone, koje je on izdao, kao i zakone svojih predšasnika tako, da njegovo tumačenje vrijedi isto tako kao i sam zakon (u smislu § 2. istoga can.). Isto vrijedi za općeniti sabor, provincijalni sabor, za biskupa i koji već jesu ovlašteni zakonodavci crkveni; svaki od njih tumači svoj zakon. Crkvene zakone autentično tumačiti osim pape i spomenutih osoba imadu rimske kongregacije, jer je njima takva vlast podijeljena.

U § 2. ustanovljuje se moć autentičnog tumačenja. Ako se takovo tumačenje izda poput zakona t. j. od samoga zakonodavca te bude proglašeno za cijelo društvo (Crkvu, pokrajinu, dijecezu, redovničku družbu), imade tada istu moć kao i zakon. Ako li se tumačenje odnosi lih na to da istumači riječi postojećega zakona, koje su po sebi sigurne i nedvojbene, tada ne treba da tumačenje bude proglašeno, nego vrijedi odmah i vrijedi za minule slučajeve. Ako li tumačenje sužuje ili raširuje zakon ili dvojbu tumači, valja da se proglasi i ne vrijedi za prošlost.

Ovdje dolazi do aplikacije ona razlika između interpretatio comprehensiva et extensiva. Ono prvo tumačenje zove se komprehenzivno, jer se vrti unutar okvira samoga zakona, koji je jasan i nedvojben, ter izriče samo ono, što riječi zakona u sebi kriju i sadržavaju. Stoga takovo tumačenje ne treba promulgacije, jer nije novi zakon već tumačenje postojećega; a vrijedi i za minule slučajeve, jer i sam zakon, koji se tumači, vrijedi za njih. — Ovo drugo tumačenje zove se ekstenzivno, jer prelazi okvir zakona i sadržaje nešto nova, česa nema u zakonu, ako se gleda na značenje riječi zakona obično i vulgarno. A kad se tumačenje ne drži okvira zakona, onda ili ga sužuje ili proširuje. U jednom i u drugom slučaju takovo tumačenje nov je zakon, nova odredba, pa zato treba da bude proglašeno, tako da prije proglašenja ne vrijedi. S istoga razloga, što je takovo tumačenje nov zakon, ne vrijedi za prošlost kao ni zakon (sr. can. 10.). Tumačenje, koje tumači zakon dvojben,

zove se takoder tumačenje ekstenzivno i za nj vrijedi isto. što je rečeno prije, da ne vrijedi za prošlost i da valja proglasiti ga.

U § 3. ustanovljuje se, da tumačenje, koje je dano poput sudačke izreke ili u formi otpisa ili reskripta, ne vrijedi kao zakon i nema obveze osim za one osobe i odnosno na one stvari, za koje je izdano. To naročito vrijedi za one slučajeve i dvojbe, koje se podastiru sv. Stolici, a ona na njih odgovara po svojim kongregacijama.

Can. 18. Leges ecclesiaticae intelligendae sunt secundun propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam: quae si dubia et obscura manserit, ad locos Codicis parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est reccurrendum.

I ovaj kanon bavi se istim predmetom — interpretacijom zakona i sankcioniše općenitu nauku kanonista, da se kod tumačenja zakona crkvenoga, dakle i ovoga u ovom kodeksu, valja u prvom redu držati pravoga značenja riječi, t. j. riječi zakona valja razumjeti i shvatiti prema njihovom značenju, koje imadu same riječi, kad ih promatraš u tekstu i kontekstu. To je prvo pravilo za tumačenje zakona. Ako li se takvim postupkom dođe do jasnoće, onda je postignuta svrha tumačenja. Ako li kraj svega toga riječi zakona ostanu dvojbene i nejasne, valja ih sravniti s paralelnim mjestima kodeksa, ako ih ima; inače valja pred očma imati svrhu zakona, okolnosti njegove i volju i misao zakonodavca. Tada vrijedi ovo pravilo: Verba sunt intelligenda non secundum quod sonant, sed secundum mentem proferentis. A ta mens može se saznati iz trostrukog vrela: iz sadržaja, iz razloga, poradi kojega je zakon izdan, te iz isporedbe i saveza s ostalim zakonima, naročito ako se sam zakonodavac poziva na prijašnje zakone.

Can. 19. Leges quae poenam statuunt, aut liberum iurium exercitium coarcant, aut exceptionem a lege continent, strictae subsunt interpretationi.

Prema načelu: »odia restringi et favores convenit ampliari«, (R. I. 15. in Sext),ustanovljuje zakonodavac one slučajeve, u kojima je zakon odiozan. Zakon je odiozan:

a) ako određuje kaznu;

b) ako spriječava slobodno izvršivanje prava;

c) ako sadržaje iznimku od zakona. — U takovim slučajevima zakon se mora tumačiti strogo.

Sama kazan imade se blago tumačiti (can. 2219.), jer to odgovara blagosti Crkve. Pa i zakon, koji nešto zabranjuje pod prijetnjom kazne, imade svoju dobru stranu, u koliko je za opće dobro, ali ipak se smatra odioznim i prema tomu mora se strogo tumačiti (sr. can. 2219. § 3.). Na pr. ako je zakonom udaren interdiktom puk, nije za to udaren kler (sr. can. 2271. 39). — Zakoni, koji sprječavaju slobodno izvršivanje prava, razni su. Jedni se tiču klerika, drugi redovnika, treći biskupa itd. Ako se na pr. klericima zabranjuje trgovina — negotiatio aut mercatura — to se ne smije protegnuti ta zabrana na svaku vrst trgovine (Sr. can. 142.). — Zakoni, koji sadrže iznimku od zakona kao što su privilegija ili povlastice, ne smiju se ni proširivati ni sužavati (Sr. can. 67.).

Can. 20. Si certa de re desit etpressum praescriptum legis sive generalis sine particularis, norma sumenda est, nisi agatur de poenis applicandis, a legibus latis in similibus; a generalibus iuris principiis cum aequitate canonica servatis; a stylo et praxi Curiae Romanae; a communni constantique sententia doctorum.

Ako za nekoju stvar nema izričitoga propisa ni općenitog ni posebnoga, onda je pravilo da se o njoj sudi a) po zakonima, koji postoje za slične slučajeve: b) po općenitim pravnim načelima; c) po stilu i praksi kurije rimske; d) po općenitom i stalnom mišljenju učenjaka. — To su dalinja pravila o tumačenju zakona. Prvo pravilo imade svoj korjen u sličnosti. »De similibus idem est iudicium«, koje pravilo imade svoju potvrdu u cap. 2. X. de transl. Ep. I. 7. — »Ubi eadem ratio ibi eadem iuris disposito«, glasi drugo pravilo uzeto iz civilnog zakona (L. Illud 32. ff. ad L. Aquil). Samo valja uzeti obzir na iznimku — nisi agatur de poenis applicandis. Ako je govor o kaznama, onda je ta stvar odiozna, a takova se imade strogo tumačiti. — Drugo pravilo se poziva na opća pravna načela, koja se zovu i »regulae iuris«. Ovakovih regula imade mnogo. U starom zakoniku bile su nabrojene na koncu dekretala Grgurovih u posljednjem titulu knjige pete, i u šestoj knjizi dekredala na koncu poput dodatka. U novom kodeksu nisu nabrojene na jednom mjestu već raspršene po raznim mjestima. Prema ovim

se načelima pravnim može suditi o stvari, koja nije zakonom normirana, ali valja tih se načela držati »cum aequitate canonica«. — Napokon preostaju još daljnja dva pravila: »stylus et praxis Curiae Romanae« i »communis et constans sententia doctorum«, koje nije od potrebe tumačiti.

Can. 21. Leges latae ad praecavendum periculum generale, urgent, etiamsi in casu particulari periculum non adsit.

U ovom kanonu govor je o zakonima, koji su izdani u svrhu, da se odvrati opća pogibao. Primjer takovih zakona imademo n. pr. u zakonu o zabrani knjiga i kod ženidbe. Zakon crkveni zabranjuje izdavati, čitati i kod sebe držati knjige krivovjerske, nemoralne i t. d. (sr. can. 1390.), a razlog zabrani jest općenita pogibao, da se vjernici čitajući takove knjige ne smute i ne zavedu. Ta pogibao doista postoji općenito govoreći. Ali u posebnom slučaju, ako pobožan i učen redovnik takovu knjigu čita ili kod sebe drži, možda nema te pogibli. Međutim ako i ne postoji u tom slučaju pogibao, ipak zakon ostaje u krjeposti i onaj se redovnik ima pokoriti zakonu i ne smije čitati ni kod sebe držati, osim ako si isprosi posebnu dozvolu. — Isto n. pr. za zakon ženidbeni, kojim se zabranjuju ženidbe između akatolika i katolika. Razlog zabrani jest općenita pogibao, da se supruzi poradi razlike u vjeri svađaju glede odgoja djece, nesretno žive i t. d. U pojedinom slučaju može se dogoditi da nema te pogibli, jer se supruzi vole i složno žive. Ali zakon ostaje zakon, koji se ne obazire na pojedine slučajeve, nego na ono, što općenito biva. Ovako su i dosada učili kanonisti i moralisti, pa je ta nauka postala zakonom i uvrštena u novi kodeks.

Can. 22. Lex posterior, a competenti auctoritate lata obrogat priori, si id expresse edicat, aut sit illi directe contraria, aut totam de integro ordinet legis prioris materiam; sed firmo praescripto can 6. n. 1., lex generalis nullatenus derogat locorum specialium et personarum singularium statutis, nisi aliud in ipsa expresse caveatur.

Zakon je ljudski doduše po sebi stalna ustanova, ali se ipak može mijenjati i može prestati, kao što su i ljudske potrebe, poradi kojih se izdaje, promjenljive. Akoprem može zakon i sam od sebe prestati u stanovitim prilikama, to ipak ne biva ili barem

veoma rijetko, nego većinom zakonodavac to čini svojom moći. On može zakon izrijekom opozvati ili, kako se to veli, izvan krjeposti staviti, a može to učiniti tako, da izda novu naredbu protivnu prijašnjoj. U prvom slučaju nastaje abrogacija zakona, a u drugom obrogacija. Prema tomu kasnije izdanim zakonom prestaje prijašnji zakon:

a) ako to zakonodavac izrijekom izjavi (per expressam clausulam abrogantem) — abrogacija;

b) ako je kasnije izdani zakon izravno protivan prijašnjemu, jer bi inače taj kasniji zakon bio beskoristan i bez vrijednosti, kada prijašnji ne bi prestao. Tako nastaje obrogacija;

c) ako kasniji zakon iznova uređuje čitavo gradivo prijašnjega zakona.

Primjer za ovaj treći slučaj imali smo u dekretu »Ne temere«, kojim je bio prijašnji ženidbeni zakon čitav promijenjen i izvan krjeposti stavljen — contrariis quibuslibet etiam peculiari mentione dignis minime obstantibus.

Zakonodavac ističe, da ova odredba vrijedi u predmijevi, da zakon izdaje kompetentna oblast; a zatim pripominje, da prema odredbi can. 6. n. 1. općeniti zakon ne mijenja nipošto odredbe ili statuta posebnih mjesta ili pojedinih osoba, osim u iznimnom slučaju, kada se to izrijekom u samom zakonu ističe.

Razlog ovoj ustanovi nalazimo lijepo izražen u starom kodeksu riječima Bonaficija VIII.: »Licet Romanus Pontifex, qui iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, constitutionem condendo posteriorem priorem, quamvis de ipsa mentionen non faciat, revocare noscatur: quia tamen locorum specialium et personarum singularium consuetudines et statuta, quum sint facti et in facto consistant, potest probabiliter ignorare; ipsis, dum tamen sint rationabila, per constitutionem a se noviter editam, nisi expresse caveatur in ipsa, non intelligitur in aliquo derogare« c. 1. de Constit. I. 2. in Sext. Prema tomu općeniti zakon kasnije izdan ukida općeniti zakon prijašnji, kojemu je izravno protivan, ma i neimao expressam clausulam abrogantem. Isto tako i posebni zakon kasnije izdan ukida posebni zakon prijašnji, kojemu je izravno protivan. Ali posebni zakon n. pr. u konkordatu od prije izdan ne ukida se kasnijim općenitim zakonom, osim ako zakonodavac to izrijekom spomene. Stara bo je regula iuris (34. in Sext.): generi per speciem derogatur, a ne obratno.

Can 23. *In dubio revocatio legis praeexistentis non praesumitur, sed leges posteriores ad priores trahendae sunt et his, quantum fieri possit, conciliandae.*

Ustanova ovoga kanona je logična dedukcija iz prijašnjega. Ako se ne zna, da li je zakonodavac opozvao prijašnji zakon ili se o tom dvoji, onda se takav opoziv ne predmijeva kao da je učinjen. U tom slučaju vrijedi i novi zakon i prijašnji i onaj se novi ima starom prilagoditi po mogućnosti i s njim u sklad dovesti. — Ova je ustanova u skladu s can. 6. točka 3. i 4.

Can. 24. *Praecepta, singulis data, eos quibus datur, ubique urgent, sed iudicialiter urgeri nequeunt et cessant resoluto iure praecipientis, nisi per legitimum documentum aut coram duobus testibus imposita fuerint.*

Dosada je bio govor o zakonima crkvenim. U ovom posljednjem kanonu ovoga pogljavlja govor je o *zapovijedima.* Zapovijed se u mnogom razlikuje od zakona, a u mnogo čem naliči zakonu. Poglavita razlika je u tomu, što se zakon daje društvu, a zapovijed privatnim osobama; zatim u tome, što je zakon teritorijalan (can. 8. § 2.), a zapovijed personalna; pa i u tomu, što zakon ne prestaje sa zakonodavcem, a zapovijed prestaje. Prema ovoj razlici razumijeva se ova uredba. Zapovijedi, koje se daju pojedinim osobama, vežu te iste osobe i nikoga drugoga, i to svagdje bez obzira na teritorij; a poradi privatne naravi svoje ne mogu se sudbeno progoniti one osobe, koji nijesu ispunili dane im zapovijedi, jer se takova nepokornost ne može sudbeno konstatirati, osim ako je zapovijed dana pismeno u zakonskoj ispravi— što veoma rijetko biva, — ili pred dva svjedoka. Ako su svjedoci ili povelja, onda se prekršaj zapovijedi može sudbeno dokazati i protiv neposlušnoga postupati.

Prestaje pako zapovijed sa zakonodavcem, tako te čim prestane pravo zakonodavca — bilo smrću njegovom, ili kojim drugim razlogom — izdavati ovakove zapovijedi, odmah prestaje i sama zapovijed. Osim ako je izdana ta zapovijed pismeno ili pred dva svjedoka, jer ova svečanost odaje, da je poglavar htio svoju zapovijed uzdržati i preko obične granice svoje vlasti.

(Nastavit će se.)



Kratak tumač V. poglavlja „de praeparatione remota ad ministerium praedicationis" uputâ S. Congregationis Consistorialis ad 20. Juna 1917.

(Nastavak)

II. »Normae« (Cap. V. 35.) pišu: »Curabunt igitur, ut dicti clerici, dum sacrae theologiae dant operam, de variis praedicationum generibus doceantur; praeque manibus habeant et gustent exemplaria insignia, quae in omni concionum genere Sancti Patres reliquerunt, praeter illa, quae in sacris Evangeliis, in Actibus et Epistulis Apostolorum ubique accesserunt.

19. Stari retori počinjući već od Aristotela, pa do danas razlikovali su trovrsnu rječitost. Prvu, što su zvali »genus judiciale« *(γένος δικανικὸν)*, kada se tuži ili brani nešto *(κατηγορία ἀπολογία)*, navode se razlozi, koji smjeraju da pokažu, da je nešto pravo ili nije pravo. Ova vrst govorništva, koja bi se mogla zvati sudbena, odnosi se na nešto, što se je u prošlosti zgodilo. — Druga je »genus deliberativum« *(γένος συμβουλευτικὸν)*, kada se hoće, da se slušači sklonu na ovu ili onu stranu, da ovako ili onako rade, da uz ovo pristanu, a da se onoga klone (latinci su zvali suasio dissuasio). Ova se vrst govorništva tiče budućnosti. Treća je »genus demonstrativum« *(γένος ἐπιδεικνιτικὸν)*, kada se nešto hvali ili kori, a stari su retori govorili, da se to odnosi na sadašnjost. Ove sve tri vrsti rječitosti nalazimo i u Evangjeoskom propovijedanju: prvu u apologetičnim besjedama, drugu u moralnim, treću u tako zvanim panegiricima. — »Normae« zahtijevaju, da se mladi teolozi upute u pravila retorike, koja će im dosta pomoći (ali sama bez druge nauke ne može pomoći) pri sastavljanju govora i pri njihovoj iskazbi pred javnosti. Cicero (de oratore l. 1. c. 31.) piše: »Omnis oratoris vis ac facultas in quinque partes distributas, ut deberet reperire primum quid diceret, deinde inventa, non solum ordine, sed etiam momento quodam atque judicio dispensare atque componere; tum ea denique vestire atque ornare oratione, post memoria sepire et extremum agere cum dignitate et venustate.« — Prema Ciceronovoj nauci traži se pet stvari, da govor uspije, a te su: 1. Inventio, naime valja izumiti, što se ima govoriti.

2. Dispositio, t. j. treba poredati svoje misli. 3. Elocutio, t. j. treba znati pred javnosti dostojanstveno iskazati, što se je prije izumilo. 4. Memoria, t. j. valja upamtiti ono, što se ima reći. 5. Actio, t. j. valja znati ugodno se pred javnosti prikazati i držati. — Od svih ovih uvjeta dobra govora glavni su Izum (Inventio) i Poredanje (dispositio). Inventio (izum) jest u tomu, ako govornik iznagje zgodno stanovište, s kojega on polazeći može doseći do svrhe, kamo smjera, i ako istodobno bude naći dobre razloge, koji utvrgjuju to njegovo stanovište. Ako se ne nagje to zgodno stanovište izmegju govornika i slušača, mogao bi biti govor dobar, ali bezuspješan. Demosten, grčki govornik, htio je skloniti Atenjane, da se late oružja i udare na Filipa macedonskoga. Atenjani su bili protiv rata na Filipa. Demosten prije nego im je držao svoje filipike, tražio je zgodno stanovište. Proučio je stvar, da vidi, što je zaprjekom ratu sa strane Atenjana. I našao je, da su dva razloga, radi kojih su Atenjani protiv rata, a to prvo, što su mislili, da ne imadu dosta vojske i da ne imadu novaca. Ovdje je Demosten potražio svoje stanovište, pa se je na njega postavio, a to je stanovište: mi možemo lako sakupiti toliko vojske, koliko nam treba; mi možemo lako doći i do novaca, što nam trebaju. Ovu je tačku odabrao, i sve svoje dokaze upro u nju, siguran kada bi on to dokazao, da bi iščezle i poteškoće, koje sputavaju Atenjane, te bi se oni sklonili, da se late oružja. Da je Demosten odabrao koje drugo stanovište, kao na pr. da je sramota, da ih skuči Filip, ne bi bilo zgodno, jer su Atenjani mogli reći: priznajemo to, ali kako se oprijeti, ako ne imademo čim? Kada se nagje zgodno stanovište, tim se stvori izmegju govornika i slušača neko prijeporno pitanje, koje budi u slušačima interes, da ga slušaju, i bude li protkan solidnim dokazima i osjećajem predočen, biva okrunjen najboljim uspjehom. Prijeporno pitanje suponuje neko nesporazumljenje izmegju govornika i slušača. To nesporazumljenje može biti teoretsko, a može biti praktično: teoretsko je, kada se ne bi sudaralo mišljenje govornikovo i slušača o kakovoj istini, a praktično kada se ne bi sudarala praksa slušača sa nekim teorijama, koje su zajedničke obadvjema stranama, al ipak slušači sude, da bi se njihova praksa mogla opravdati bar u tim prilikama, u kojima se oni drže te prakse, ili zbilja krivo izvagjajući zaglavke praktične uvjereni su, da korektno postupaju; ili — i ako vide, da njihovo postupanje nije posve korektno, — sude, da nije tu

takve težine, te da bi se moglo lako to oprostiti. Govori — osim didaktičnih, ali i ovi imadu svoje prijeporno pitanje, onu neku oprjeku izmegju govornika i slušača, a ta je u znati i neznati — koji ne imadu prijeporne tačke, ne mogu koristi nanijeti. A to je razumljivo. Tko stane da osvjedoči i uvjeri drugoga u kakovoj istini, o kojoj je dotični više nego uvjeren ne postiže ništa, ili za najviše može postići to, da dotični, komu govornik besjedi, sazna da i govornik misli, kao što i on, te videći uza se drugih sumišljenika prione bolje uz svoje mišljenje. I ovo bi bilo dakako nešto, ali srčika rječitosti ne stoji u tomu. Moglo bi se zapitati, kako može da bude to nesporazumljenje izmegju evangjelskoga govornika i njegovih slušača, kada oni vjeruju, što i on vjeruje i njihove misli ne razilaze se ni za dlaku od njegovih. Odgovaram, mogu slušači vjerovati sve jedno, što i govornik, može ipak izmegju njih nastati prijeporno pitanje, nesporazumljenje u praksi, jer — kako sam gore napomenuo — njihova praksa ne odgovara teoriji, i oni to vide; ili misle, da im odgovara, ali krivo sude; ili jer sude da i ako njihova praksa ne odgovara kršćanskomu nauku, pod dojmom strasti, kušaju sebe da uvjere, da to nije veliki prekršaj, koji bi se morao i ispričati obziruć se na prilike mjesta, vremena itd. Ovdje može biti nesporazumljenje izmegju njih i govornika. Kršćani na pr. koji stoje daleko od sakramenta ispovijedi ili jako rijetko tamo pristupaju vjeruju, da je ispovijed izvor milosti; vjeruju ali radi nekih razloga, ili radi nehaja ili da ne budu prisiljeni ostaviti nego grješne prigode, koje su im mile, ili radi srama itd. ne pristupaju na sv. Ispovijed. Evangjelski propovijednik da ih skloni, mora stati na ono stanovište, koje dijeli njegovo mišljenje i njihovo u tomu: a to je prijeporno pitanje. Njegovo bi mišljenje bilo: »valja češće dolaziti na sv. ispovijed«, a njihovo bi bilo: »ostaje vremena zato«, »neka prestanu one grješne prilike pa ćemo tada«, »kada se približi starost ispravit ćemo pogrješke naše mladosti«. Evangjelskom je propovijedniku naći takove motive, koji bi činili da oni zabace svoje mišljenje, kojim kušaju da opravdaju svoju praktiku, a prigrle govornikovo mišljenje. Da se evangjelski govornik u ovomu slučaju posluži motivom, da je ispovijed izvor milosti, ne bi uspio, jer ono ne bi bilo prijeporno pitanje izmegju njega i slušača. Oni to drage volje priznaju.

20. Izumu govora — osim šire nauke, a za evangjelskoga propovijedaoca i temeljitoga poznavanja teologije — dosta koriste tako zvani »loci« *(τόποι)*, nalazišta. To su neka sveopća gledišta, koja vrijede za bezbroj slučajeva. Ova nalazišta treba da poznaje govornik. Kvintilijan piše: »locos appello sedes argumentorum, in quibus latent, ex quibus sunt petenda. Nam non omne argumentum undique venit ideoque non passim quaerendum est. Multum alloqui, error est; exhausto labore, quod non ratione scrutabimur non poterimus invenire nisi casu. At si sciremus, ubi quodque nascatur, cum ad locum ventum erit, facile quod in eo est pervidebimus.« (Topicorum. n. 10.).

Topiku — da ne bude suhoparna i kadikad nerazumljiva — valja učiti u primjerima glasovitih govornika, analizujući njihove govore, kako ću to na drugomu mjestu pokazati. Osim glavnih nalazišta *(τόποι)*, kojim se govornici služe, da istinu koju pokažu, osobitu pažnju zaslužuju nalazišta, koja su odregjena za pobudu afekata u slušačima: ljubavi, mržnje, straha, samilosti, boli, kajanja itd. — Bugjenje afekata najviše odlučuje u deliberativnoj vrsti rječistosti. Zbilja, ako se koga hoće tamo ili ovamo da svrati, da za ovim teži, a da izbjegava ono, to se postizava ako se pobudi u tomu ljubav za onim, a mržnju za onim. Ono, što nam postane ljupko, ne možemo, a da ne ovijemo okolo sebe; mrsko pak ne možemo, a da ne odbijemo od sebe. — Hoćemo li da pobudimo u slušačima ljubav prama kojoj stvari iliti osobi, valja da psihološkom analizom istražimo, što je ono, što može u duši ljudskoj pobuditi ljubav. Aristotel u svojoj retorici istražuje, koja osoba može pobuditi ljubav prama sebi i navodi ove: 1. one koje nam čine dobro; 2. pravedne; 3. neporočne; 4. koje iskreno hvale naše sposobnosti, naročito one, za koje mislimo mi, da ih ne imademo; 5. one, koje su nam se harne pokazale; 6. koje se ne bave tugjim poslovima; 7. koje nas iskreno časte; 8. vjerne; 9. koje nam mogu pomoći u potrebi. — Kada govornik hoće da pobudi ljubav prama kojoj osobi, neka potraži, ima li u toj osobi koji od gore navedenih motiva. Ako ga nagje, neka ga iznese pred slušače, ali ne suhoparno, već zaodjenuto svim okolnostima, koje su pratile taj motiv, te bi mogle možda učiniti, da to sjajnije odskoči. Ako

je u toj osobi nagjeno na pr. »dobročinstvo«, valja razvidjeti i okolnosti, koje su to dobročinstvo pratile. A te su: a) ako je dobročinitelj svojevoljno obdario drugoga; b) ako je veselo; c) ako je to učinio svojom ugodnosti. Kada bi ove okolnosti pratile dobročinstvo, to bi dobročinstvo zasjalo višim sjajem, nego li bi dobročinstvo obično, dosljedno i jače bi pobudilo ljubav prama sebi u drugomu. Kao ove okolnosti, koje bi pratile stvar samu, mogle bi biti druge okolnosti, koje prate osobu obdarenu, te bi i te mogle učiniti, da bolje odskoči dobročinstvo, kao na pr. ako je ta osoba uslijed dobročinstva primljena ostala zadovoljna, i sretna. Takogjer druge okolnosti: 1. mjesta, gdje je učinjeno dobročinstvo; 2. vremena, kada je učinjeno; 3. poteškoće, koje su se morale svladati, da se učini dobročinstvo: sve to može činiti da jedno dobročinstvo, koje je u sebi bila malena stvar, postane nešto veliko, znamenito Služeći se istim nalazištima, može se i umanjiti dobročinstvo, ako se oštro istaknu neke okolnosti, koje bi pratile slučajno to dobročinstvo. A te bi bile: a) ako je dobročinitelj dao ovo, a ne ono; b) ako je dao ne toliko, koliko je mogao i trebovalo; c) ako je dao ne takovo, kakovo se je tražilo; d) ako je dao stvar, koja ne vrijedi; e) ako je dao, jer se on nije mogao njom služiti, itd. Ove okolnosti, kada bi zbilja pratile dobročinstvo i kada bi se oštro istakle, dobročinstvo bi izgubilo pred slušačima svaku vrijednost. Ljudskoj je naravi prirogjeno, da pred ovakovim motivima začne ljubav ili omalovaženje kakove osobe ili djela. Kada govornik imade ovakova nalazišta (loci) pred očima u času, kada sastavlja svoje govore, ona mu pomažu da nagje ono, što mu treba, jer ga upućuju i pokazuju mu put, ali mu ona ne daju materiju njegovu govoru. Materiju valja da sabere iz same stvari, o kojoj hoće da govori i tu mu materiju može pružiti nauka i iskustvo. I ako su ova nalazišta vagjena iz same naravi ljudske, te bi ih mogao svak naći u svojoj naravi, kada bi svoju pamet sabrao i stao razmatrati o stvari, o kojoj mu je govoriti, ipak ovi loci ne mogu se strogo kazati da su suvišni ili nekorisni, kao što nije nekoristan profesor matematike, kada podučava matematiku, koja je u samoj ljudskoj naravi. Darovitu i učenu govorniku topika će činiti, da mu porastu krila, a slabijemu bit će vogja siguran, koji će ga osloboditi od nepouzdanja u sebe.

21. Osim nalazišta (loci), o kojima govore retori, van-

redno bi koristilo (u pogledu bugjenja afekata), kada bi se bogoslovima tumačila ona partija u Summi sv. Tome, koja se bavi de passionibus. Ova partija kada bi se dublje proučila, otvorila bi vrata theologiae tyronibus, da ugju u onaj labirinat ljudskoga srca i tu da se dobro orijentuju, upoznaju i povode i uzroke strasti i njihove posljedice i lijekove. Tu je tankom analizom ljudskoga duha u matematičkom ocrtu prikazan objekat, uzroci i efekti ljubavi i mržnje, požude i zazira, veselja i boli, nade i očaja, smjelosti i straha i srdžbe. Passiones u sebi nijesu zle, kao što su mislili i učili Stojici, već su to neko orugje, koje se može okrenuti i u dobro, a može se okrenuti i u zlo: u dobro, ako su pod vodstvom ljudskoga razuma, u zlo, ako one njim zagospodare. Ovo imajući pred očima jasno je, da se govornik, kojemu je pritegnuti na svoju stranu slušače, mora se ponajviše okretati na passiones ljudske naravi, njih podvrgavati diktatima zdrava razuma, u tom položaju njih buditi, i njemu ih činiti na uslugu. Kada bi govornik svojom riječi uvjerio ljudski razum, da je ono onako, kao što govornik kaže, dosljedno, da se to ogrli, kada bi na to volja pristala, pa suviše i passio se koja probudila, kao n. pr. ljubav ili mržnja, nada itd.: to bi bio pravi triumf govornikov. Ali da ovo govornik postigne, valja da su mu dobro poznati zavojasti zakutci ljudskoga srca.

Ne budu li mu ovi poznati, ne može se nadati uspjehu. Navodim jedan primjer iz pomenute Summe, a iz kvestije de remediis tristitiae seu doloris. Sv. Toma istražuje, da li se žalost može ublažiti 1. per quamlibet delectationem, 2. per fletum, 3. per compassionem amicorum, 4. per comtemplationem veritatis, 5. per somnum et balnea. Na ova pitanja odgovara affirmative i navodi svoje razloge. Kao na pr. da sažaljenje prijatelja može umanjiti tugu, navodi ove razloge: »Respondeo dicendum, quod naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus, Cujus duplicem rationem tangit Philosophus (Eth. in lib. IX.). Quarum prima est, quia cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cujusdam oneris, a quo aliquis aggravatus allevari conatur. Quum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio, quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum: et ideo levius fert tristitiae onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio melior est, quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se

ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est (quaes. XXXII. a. 5.). Unde cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est (art. 1. h. quaes.) sequitur, quod amicus condolens tristitiam mitiget.«

22. Kada je evangjeoski propovjednik iznašao ono prijeporno pitanje, o kojem mu valja govoriti, on treba da sabere i gradivo i dokaze, koji će svi poput polumjera jednoga kruga ići prama središtu, to jest ići će prama onomu pitanju, da ga dokažu, objasne i od prigovora zaštite.

Dokaze mu je crpsti na prvom mjestu iz objavljene nauke: iz sv. Pisma i predaje, a zatim iz povijesti, filozofije i drugih auktora. Pravila ovdje nema niti može biti: to sve stoji do učenosti, razbora, oštroumlja govornikova, koji nakon duljega razmišljanja i sakupljanja gragje za svoj govor, koju će gragju on neuregjenu prvo skicirati na papiru, omjerit će, imadu li pojedini dokazi dokazne i uvjerljive snage i koliko imadu, da li su samo razlozi, koji samo pobugjuju neku vjerojatnost u duhu slušaoca ili su takovi, da razum skučuju neumoljivo. Vrijednost svakoga svoga dokaza valja da dobro omjeri na osjetljivoj tezulji i ne dati mu više jakosti, nego on u sebi krije. Bude li govornik oduljim učenjem i sabiranjem gragje sabrao obilno, on može — ako mu je obilna zbirka — i izbaciti, što bi imalo slabu dokaznu krepčinu, a pridržati samo takove dokaze, kojima se ne može poreći uvjerljiva snaga. Svaka tema ne može da bude poduprta izvjesnim dokazima, već samo više manje vjerojatnim. Vjerojatnost ne budući izvjesnost, znači, da se može navesti dokaza ne samo **pro** već i **contra**, ali da dokazi za p r o čine se nešto jači, stoga da je ta strana vjerojatnija od protivne. Ali i ako je vjerojatnija, ne slijedi, da ne bi moglo biti protivno. Ovakovim se razlozima govornik mora često služiti. Bude li govornik imao boljih, naime koji certitudinem pariunt, tada može metnuti sve druge na stranu; ne bude li imao prvih, može se služiti i ovim zadnjim, sve dokle su u opsegu prave vjerojatnosti. Iz sabrate gragje govornik će lako omjeriti vrijednost svojih dokaza, naročito, ako ih ne bde promatrao u razvučenoj govorničkoj formi, već u zbijenoj formi ili silogizma ili entimeme. Pošto bude odabrao ono, što ima ući u njegov govor, valja da poredi svoje razloge. Bolje je, da na prvo mjesto metne slabije, pa jake i jače, a na koncu najjače. Premda teorija svih retora, pa i praksa nekih govornika ne sudara se sa

ovom mojom teorijom, čini mi se ipak, da imade ona jaki oslon u iskustvu i psihologiji. Zbilja, htjede li se koga da uvjeri o čemu je njegovo mišljenje u oprečnom pravcu našem mišljenju, prvi razlog, što mu mi navedemo, pa bio taj razlog takov, da certitudinem parit, prvim tim udarcem ne ćemo ga odmah skloniti da pribjegne našoj strani: tu će biti uvijek nekoga kolebanja i otpora, tražit će on — vjeran svomu mišljenju — da nagje koji izbjeg. Valja ga na neki način pripraviti postepeno. Kada bi mi odmah na prvom mjestu iznijeli najjače naše dokaze, ne bi ga tim sklonili odmah, jer prvi dokazi nailaze na najjaču otpornost, kao što i prvi udarci padaju na površinu čila i ni malo rasklimana tijela. Ti bi razlozi bili samo neka priprava, koja bi počela stvarati sklonost, da on — nadogju li drugi dokazi — ogrli naše mišljenje: to bi bilo neko povoljno raspoloženje. Kada bi kašnje mi stali navoditi slabije dokaze, pažnja bi se njegova svratila s najjačega dokaza na druge, koji su slabiji, a ne imajući oni uvjerljive jakosti i odlučne, ona sklonost, što je bila pobugjena u duhu njegovu, mjesto da se ojača, ona bi oslabila postepeno prama slabosti razloga, što bi se navodili. Na koncu govora on bi ostao hladan prama predmetu više nego je bio na početku govora. Obrnuto će se dogoditi, ako se započne govor sa slabijim razlozima, pa se postepeno nastavlja sa jačim i jačim. Slabiji će pripraviti zemljište, stvoriti povoljno raspoloženje, to će sve više rastjeti, kao što bude rastjeti krepčina susljednih dokaza; a na koncu, budu li najjači, oni će i odlučiti. Istina je, da valjanost dokaza ne ovisi o mjestu, gdje je metnut, i ne gubi je, stajao na prvom ili najzadnjem mjestu; ali se ovdje radi o govorničkom efektu, na koji valja da govornik pazi. Govorniku nije samo iznijeti dokaze dobre, već mu mora biti do toga, da dokazi postignu u slušačima ono čemu su namijenjeni, a to je govornički efekat; a on toga postići ne će, ako ne bude išao onim putem, koji mu je sama priroda pokazala, te vodi k uvjerenju i osvjedočenju. Istina je dakako, da istina sama skučuje; ali je i to istina, da valja znati otkriti i prikazati istinu: ne bude li ona prikazana kako treba, ostat će utajana ljudskomu duhu i efekta ne će postići. Valja poznati psihološki proces, koji se pojavlja pri uvjeravanju, i taj proces svojom riječi valja pobuditi.

23. Dokaze valja poredati, kako treba, a megjutim valja im dati i neku formu. Kada čovjek misli, isporegjuje pojmove

sa pojmovima, kada ih megjusobno udružuje ili razlučuje, to znači rasugjivati. Kada pojedine sudove udružuje ili razlučuje, to se zove izvagjanje. Čitav jedan govor nije drugo, nego izvagjanje iz nekih pretpostavljenih principa onoga zaglavka, koji se je postavio kao tema govoru iliti prijeporno pitanje. (Nastavit će se.)



Bilješke iz bogoslovske literature.

Juridička bilješka.

O celibatu. Celibat je postao opet predmetom diskusije. Svakim danom sve više prodire na javu mišljenje, da bi bilo potrebno ukinuti celibat. Glas svoj dižu svećenici i svjetovnjaci, ovi potonji za to, jer ih oni prvi u pomoć zovu. Takav pokret razmahao se je poglavito u Češkoj u tamošnjem kleru, a kao neki odjek dolazi i k nama. Dobro će biti zato, da se koja čuje i s naše strane. Valja u toj stvari imati ponajprije bistre pojmove, jer onda je laglje zauzeti stanovište u tom pitanju. Fiksirajmo 1. što je celibat, 2. zašto je uveden.

I. Prije svega potrebno je imati pravi pojam o celibatu. Latinska riječ caelibatus znači bezženstvo, caelebs zove se momak, koji još nije oženjen. U crkvenom pravu znači ta riječ dužnost ili obvezu, koja postoji za klerika, koji je primio više redove, da u stanju bezženstva živi i čuva čistoću, t. j. da se uzdržaje od svake tjelesne naslade kako one, koja nikomu nije dozvoljena tako i one, koja je oženjenima dozvoljena. Ova je dužnost neposredno skopčana sa primanjem viših redova, tako te nitko ne dobiva sv. red subdjakonata (s kojim redom počima ta obveza), a da ne prima na sebe i tu dužnost. Ta je veza između celibata i viših redova tako uska, da obveza postoji i u onom slučaju, kad ne bi primatelj sv. reda za nju znao i ne bi imao volje prihvatiti je. Ta obveza u svojim pravnim posljedicama izjednačena je sa zavjetom čistoće, tako te su svi grijesi bludnosti, i nutarnji i vanjski što ih počini klerik višega reda ne samo grijesi bludnosti nego i svetogrda. Celibat ne sadržaje samo ovu obvezu u sebi, koja potječe od zakona Božijega »Ne sagriješi bludno« i nametnuta je svim ljudima neoženjenim, da se uzdržavaju od grijeha bludnosti i čuvaju sv. čistoću, doklemgod po svojoj volji i de facto u tom stališu bezženstva ustraju: nego sadrži upravo tu obvezu, koju imadu klerici ili nadarbenici od crkvenoga zakona nametnutu, da se uzdrže od ženidbe, ili ako su oženjeni, da se uzdrže od prava svoga, od porabe. Ovu je obvezu ovim zgodnim riječima

iskazao sv. Leon I. Papa: Et qui habent (uxores), sint tanquam non *habentes*. et qui *non habent, permaneant singulares«* (c. 1. D. *32*).

Ovaj je zakon negativan, u koliko zabranjuje ženidbu ili porabu njenu, ali u tom ne stoji savršenstvo celibata. Ovaj isti zakon je i pozitivan, jer nalaže obdržavanje savršene čistoće po zavjetu. Crkva je osim toga svoj zakon, svoju zabranu ženidbe i obvezu koja od zavjeta potječe a božanskog je prava učvrstila još time, da je izdala zakon, koji unatoč zakona o celibatu pokušanu ženidbu nevaljanom i ništetnom čini.

Obveza na celibat potječe iz zavjeta; ali budući da nitko ne može valjano zavjetovati se protiv svoje volje, to u slučaju da klerik primi sv. red od svoje volje, ali zavjetom se ne će da obeveže na savršenu čistoću, u tom slučaju postoji obveza ne od zavjeta, nego od zakona crkvenoga, isto tako čvrsta i teška, da u praksi nema razlike između ova dva napomenuta slučaja. Ta obveza je uvjetna i privremena u klerika, koji su dobili samo niže redove, jer oni, prije nego prime sv. red suldjakonata, slobodni su i mogu se oženiti, ali tim prestaju biti klerici. (Sr. can. 132. §. 2.). Ali čim klerik postane subdjakon, ta obveza postaje absolutna i vječna.

II. Zašto je uveden celibat? Uzroci za uvedenje celibata nisu uzroci nužde, kao da ne bi inače moglo biti, nego su uzroci shodnosti i velike koristi, koja odatle proizvire za dobrobit Crkve, a po tom i za spasenje ljudi. Prvi takav razlog jest d j e v i č a n s t v o Crkve. 1. Djevičanska Crkva hoće da ima i djevičansko svećenstvo. Dok je svećenstvo u Židovâ i poganâ po tjelesnom rođenju uvedeno, — očevu svećeničku službu naslijedio je sin, kao što redovito biva kod obrtnika i trgovca — utemeljio je djevičanski od djevice rođeni veliki svećenik Isus Krist svoju Crkvu kao dio svoga djevičanskoga tijela, kojemu je on glava, a u djevičanskoj **Crkvi** svojoj utemeljio je on mjesto svećenstva po tjelesnom rađanju svećenstvo novoga zavjeta, koje nastaje po djevičanskom rađanju sv. reda. U tome valja tražiti najdublji razlog uredbe svećeničkog celibata i njegov temelj. Celibat je specificum kršćanskoga svećenstva. I celibat i ženidba svete su i božanske uredbe, ali ona je savršenija i bolja od ove. Ona je čista, a imade u židovstvu i poganstvu tek neki trag. Što je židovsko i pogansko svećenstvo učiniti moglo, da se uzdrži čisto, to je učinilo. Baštinom od otaca naslijedilo je svećeničku službu i dalje ju opet predavalo svojemu potomstvu, nije moglo živjeti u celibatu, već u ženidbi; ali za to je barem u čistoći t. j. u uzdržavanju od općenja sa svojim ženama živjeti moralo za vrijeme službe u hramu i prikazivanju žrtava. Ali u novom zavjetu, kad kršćansko svećenstvo prikazuje danomice, po cijelom svijetu, od istoka do zapada sunca, žrtvu nekrvnu, čistu i neokaljanu, valja da u savršenoj čistoći obavlja svoju svetu službu. Ako se dakle djevičanska čistoća kršćanskoga svećeništva dovodi

iz naravi službe, onda se samo po sebi razumije da je zakon celibata svećeničkoga podesan i svrsi shodan zakon.

2. K ovomu glavnom razlogu pridolaze i ostali. Svećenstvo će jamačno najlaglje i najbolje svoju svrhu postići onda, ako živi u stališu, koji je za to najpodesniji. A koja je svrha svećenstva? Zadaća je svećenstva, da ljude privede pod gospodstvo Kristovo i pod tim da ga uzdrži. U tu svrhu dobilo je vlast naučavati, sv. sakramente dijeliti i upravljati povjerenim dušama odgajajući ih i posvećujući ih. A za to je neoženjeni svećenik sposobniji od oženjenoga. Dakle valja da živе u celibatu. U tom smislu govori sv. Pavao (I. Cor. 8, 32 i sl.): »Tko je bez žene, zabrinut je za ono, što je Gospodinovo, da Bog omili; a tko je sa ženom, zabrinut je za ono, što je svijeta ovoga, da ženi ugodi i razdijeljen je«. A tko treba da bude manje razdijeljen, tko treba da potpuno Bogu pripada, da što uspješnije poradi oko spasenja duša, ako ne svećenik? I nuto taj bitni uvjet — biti nerazdjeljen — za obavljanje službe svoga zvanja jedino se postizava u celibatu, u tom stališu može on nesmetano zabrinut biti za ono, što je Gospodinovo. Tu istu misao istaknuo je rimski car Justinijan u zakonu (L. 42. § 1. Cod. de episc. et. cler.) »Vix fieri potest, ut vacans huius quotidianae vitae curis, quas liberi creant parenti maximas, omne studium omnemque cogitationem circa divinam liturgiam et res ecclesiasticas consumat. Oportet enim episcopum minime impeditum affectionibus carnalium liberorum, omnivm fidelium esse patrem.« Dapače ovaj car išao je u svojim zahtjevima dalje nego li Crkva, jer nije dozvoljavao, da se udovac sa djecom zaredi za biskupa. Te naredbe crkva nije priznala, a kasnije car Leon Mudri ukinuo ju je.

3. Ako svećenik nema obitelji, ako on nesmetan i nerazdijeljen jedino za svoje zvanje živi i svoju svrhu pred očima ima, to je on time i neodvisan postao u opće, a napose neodvisan od svjetovne oblasti. I to je opet jedan novi razlog shodnosti, koji vojuje za celibat. Svećenik je naravno kao građanin dužan poslušnost i svjetovnoj oblasti. A kao svećenik kao sluga Božji i Crkve njezine dužan je slušati Boga i Crkvu i njihove zakone obdržavati. A kad nastane kolizija, Crkva zahtijeva od svoga svećenstva, da se pokore zakonu Božjem ili crkvenom bez obzira nato, da li će se oni zamjeriti svjetovnoj oblasti. Isto tako može nastati potreba, da se svećenik mora posvetiti službi kod bolesnika i umirućih u slučaju kužne bolesti. Jedno i drugo će duhovna oblast svakako laglje postići od neoženjenih svećenika, nego li onih, koji su dužni u obzir uzeti ženu svoju i djecu. Celebat je dakle i u tom pogledu veoma podesno sredstvo da se postigne svrha svećenstva.

4. Imade još jedan važan razlog za celibat, a potvrđuje ga iskustvo. Kod podjeljivanja naime crkvenih službi i s njima skopčanih nadarbina ne smije po crkvenom pravu odlučivati krvno rodbinstvo i slične sveze. Narav ljudska je u tom pogledu slaba i po-

pustljiva, tako je i u crkvenoj povjesti dobro poznato, koliko se je Crkva morala boriti protiv nepotizma i sličnih obzira, jer su biskupi nebrojeno puta podjeljivali nadarbine svojim sinovcima i drugim rođacima pretpostavljajući ove drugim svećenicima sposobnijim. Ako dakle ta krvna sveza toliko nepravde nanosi crkvenoj disciplini, i pokraj uvedenog celibata, kud i kamo veću bi nepravdu nanijela za slučaj ukinuća celibata, jer bi tada ocevi svojoj djeci ili barem zetovima nastojali priskrbiti nadarbinu i tako povrijedili pravednost, spram drugih sposobnijih. Pravoslavna Crkva dosta nam primjera daje u tom pogledu a anglikanska isto tako. Zato Crkva katolička čuva brižno zakon celibata i budno pazi na izvršivanje njegovo. (Sr., o tom Wernz, Ius. decret. tom. II. n. 196. s. 22 Galante, Fontes iuris can. selecti pg. 380. seqq. Zitelli Apparatus iuris eccl. pg. 395. seqq. Philipps u Kirchenlexiconu kod r. Cölibat str. 584. i sl.)

Recenzije.

Ehrle Franz S. I.: Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik. U vel. 8-i str. IV + 32. Freiburg 1918. Herder'sche Verlagshandlung. Cijena 1 M.

Ova je knjižica kao prilog časopisu »Stimmen der Zeit«, i to šesta sveska prve serije pod naslovom »Kulturfragen«. Ona sadržaje studiju učenjaka prvoga reda, koji nastoji pokazati, što je moguće jasnije i oštrije, kojim se smjerom ima poći kod proučavanja skolastičke filozofije i teologije. Taj smjer izvodi on iz naravi same stvari, iz historijskog razvitka skolastike ter iz uputa svete Stolice. On ne polemizuje, on ne polazi s apologetskog stanovišta, nego svoje izvode crpi iz starine kao i iz novijeg doba. Sve se imade u sklad dovesti, i ono što je naravni razum u epohama visoke kulture stekao, i ono što je kršćanskom objavom pročišćeno i povećano, kao i ono što je znanstveno istraživanje kroz stoljeća opravdalo; sve se to imade organički izgraditi i dopuniti onim, što novo doba kao svoje iznašašće pruža. Prema tomu dokazuje pisac, kako su opravdani i umjereni zahtjevi, što ih papa dubokoumni Leon XIII. i njegovi nasljednici stavljaju učiteljima i učenicima kod proučavanja skolastičke filozofije i teologije. Njegovi izvodi, mogu služiti za orijentaciju i onima, koji slijede stari pravac kao i onima, koji se drže novoga. Dr. Pazman.

Harapin O. Teofil: Razum i vjera. Prva sveska »Savremenih pitanja« vjersko-znanstvenih rasprava za naobražene krugove. Mostar 1918. U maloj 8-i str. 83. Cijena 2 K. Stalna pretplata za prvih 5 svezaka iznosit će 8 K. Pretplatu prima: Hrvatska tiskara F. P. u Mostaru.

Pisac ove prve sveske razlaže tuj filozofske istine o razumnoj spoznaji, o postanku njezinom t. j. kako nastaje razumna spoznaja, koja joj je svrha i koje su joj granice. O tom u prvom dijelu svoje knjižice. Doznajemo tuj u kratko i jasno, što se je sve tvrdilo i učilo o tom pitanju, koje skolastici zovu de origine idearum, a moderni zovu to noetikom. Prikazan je tradicionalizam, inatizam, idealizam i antologizam i prava nauka kršćanske filozofije. Važno je pogl. II. o svrsi razumne spoznaje. Istinu valja da razum upozna, a kriterij istine jest

očevidnost (evidentitia). U pogl. trećem prikazuje g. pisac skeptizam, subjektizam i pravu nauku kršćanske filozofije, koju on zove dogmatizmom, da naime naš razum može da pozna istinu.

U drugom dijelu govor je o odnošaju razuma prema vjeri. Zgodno ističe g. pisac, kako je bezvjerstvo štetno i neprirodno; prikazuje krivu nauku agnosticizma i evolucijonizma, a onda nauku katoličku o objavi Božijoj i vjeri. — U drugom pogl. govori o potrebi vjere i završuje zgodnim poklikom: Natrag k vjeri!

Knjižica je napisana stilom jednostavnim i laganim bez govorničkog nakita, ali s ljubavi napram istini i rodu svome. Preporučujem.

Dr. P a z m a n.

Grivec dr. F.: P r a v o s l a v j e. U 8° str. 117. Ljubljana 1918. Izdalo Apostolstvo sv. Ćirila in Metoda. Tiskala katoliška tiskarna.

Pisac u uvodu spominje, da je ovu knjigu napisao mjesto drugoga izdanja svoje knjige »Vzhodno cerkveno vprašanje«, koja je ugledala svijetlo god. 1909. u Mariboru kao otisak iz bog. časopisa »Voditelj«. Svrha je ovoga djela upoznati čitaoca s prilikama što vladaju u crkvama na istoku. Pisac i može tu svrhu postići, jer se on kroz sav svoj život intenzivno ovim pitanjem bavi i poznaje dobro literaturu. Knjiga se raspada u dva dijela: u prvom govori pisac o pravoslavju teoretski, a u drugom daje pregled o crkvi u Grčkoj, Rusiji, Ukrajini, Srbiji, Bugarskoj i Rumunjskoj.

Na pitanje, što nas katolike dijeli od pravoslavnih, odgovara pisac navodeći historijski razvitak istočnoga raskola i razlike dogmatične i liturgične između istočne i zapadne crkve. — Na daljnje pitanje, da li je istočna crkva pravoslavna t. j. ortodoksna, odgovara pisac jesno polazeći s tog stanovišta, da crkva kao crkva nije odstupila od pravovjerne nauke, kako su je naučali sedam prvih crkvenih sabora. Vladike i bogoslovi odstupili su doduše u koječem od pravovjerja, praksa se crkve ne slaže više s naukom ovih prvih sabora, dapače ni simbolične knjige nisu si suglasne; ali sve to nema obvezatnosti za vjernike već jedino nauk sabora, a taj je nad svaku sumnju ortodoksan. — Sa stajališta istočne crkve, katolička i nesjedinjena crkva su dvije sestrice, ali istočna crkva sa svoga vlastitoga stajališta nije više prava crkva. — Goruće pitanje jest o vrhovnom crkvenom poglavarstvu rimskoga Pape, kojega istočna Crkva ne priznaje i za to nema crkvenog jedinstva. — Pisac zatim opširno govori o duhu pravoslavja. Istočna crkva ima u sebi nešta nemoderna, a to je konzervatizam i formalizam njezin; ali ima i nešto moderna, a to su dodirne točke s protestantizmom, galikanizmom, jansenizmom i jozefinizmom. Dapače danas imade u istočnoj crkvi i modernizma.

Drugi dio knjige je praktičan: pregled pravoslavne crkve. Grčka crkva imade sedam autokefalnih neovisnih crkava. 1. Carigradska patrijaršija vezana je danas na tursku državu. 2. Crkva u kraljevini Grčkoj, pod upravu koje spadaju pravoslavni na Kreti, Albaniji, Epiru, Makedoniji i Tesaliji. 3. Crkva koja ima svoje sjedište u samostanu sv. Katarine na Sinaju. 4. otok Kipar. 5. Aleksandrija. 6. Antiohija. 7. Jeruzalem, ta tri starodrevna patrijarhata i danas su još nezavisne crkvene korporacije. — Posebno poglavlje posvećeno je ruskoj crkvi. Tu se spominje kolijevka ruske crkve, Kijev, prelaz duhovne vlasti na Moskvu, utemeljenje patrijarhata u Moskvi, ruska sinoda, a u posebnom poglavlju opisuje pisac crkveno življenje u Rusiji poglavite sekte poimence starovjerce i bogoiskatelje, napokon ima kratak osvrt na današnje prilike ondje u savezu sa revolucijom. — Što se tiče pravoslavja u Srbiji, pisac spominje u kratko historijat, da je srpsko pravoslavje u uskom savezu sa srpskom poviješti. Crkvenih organizacija imade pet; jedna za kraljevinu, druga za Crnogoru, treća za Bosnu, če-

tvrta za Dalmaciju, a peta u Sr. Karlovcima za pravoslavne u bivšoj monarhiji. — I crkva u Bugarskoj srasla se sa državom, a bila je u velikoj borbi s grčkom crkvom. Glava bugarske crkve je Exarh, koji je stolovao u Carigradu sve do g. 1913. — I u Rumunjskoj postoji od 1885. autokefalna crkva u Bukureštu za pravoslavne Rumunje u kraljevini. Za one u Ugarskoj imade metropolija u Sibinju, za one u Bukovini u Černovicama, dok su Rumunji u Besarabiji morali priznavati rusku sinodu.

Težište pravoslavja nalazi se u Rusiji. Tamo će i ostati. Pisac završuje svoju knjigu sa poglavljem o ujedinjenju. To je ideal mnogih prijatelja unije. Po ljudsku sudeći imade za to malo izgleda, ali nedokučivi su putevi Božji. Od Boga se ta milost mora prositi, kako to čini katolička Crkva. — Ovo vanredno zanimivo i aktuelno djelo preporučujem. Dr. P a z m a n.

O. Casel O. S. B.: D a s G e d ä c h t n i s d e s H e r r n i n d e r a l t c h r i s t l i c h e n L i t u r g i e. Freiburg i. Br. 1918. Herder'sche Verlagshandlung. U maloj 8-i str. 37. Cijena 90 Pf.

To je drugi sveščić djela pod naslovom »Ecclesia orans« od opata Ildefonsa Herwegena, koje smo ocijenili u 3. broju ove smotre na str. 271. Dok je pisac prvoga sveščića razložio nam temelj liturgičkoga života sa gledišta filozofskog i psihološkog te pri tom upozorivao nas, kako da to i s modernoga gledišta shvatimo; to nas pisac ovoga drugoga sveščića uvodi u praktičnu liturgiju, i to u srce i središte njezino, u kanon euharističkoga bogoslužja. U predgovoru (Vorwort) prikazuje nam pisac važnost starokršćanske liturgije za sadašnjost. U pogl. I. riše nam, kako je nastala starokršćanska žrtva evkaristična iz duha i pobožnosti vjernikâ; u pogl. II. prikazuje nam sadržaj evkaristične žrtve; u pogl. III. riše nam značajku molitava evkarističnih, sporeduje ih s drugim molitvama i prikazuje nam, kako je od toga nastao današnji rimski kanon. -- Kako već rekoh kod recenzije prvoga sveska, to je polje skroz neobrađeno, vidici novi i nepoznati, predmet zahtijeva zaseban studij, a kad pročitaš, milo ti je, što si doznao nešto tako važna, lijepa, starodrevnu stvar s novoga gledišta. Ovo povjesničko-liturgičko razmatranje plodonosno je i korisno i za religiozni današnji život. Preporučujem.

Dr. P a z m a n.

Ries Dr. Josef: D i e M i s c h e h e e i n e e r n s t e P a s t o r a t i o n s s o r g e. U 8° str. 4+76. Freiburg i. Br. 1918. Herder'sche Verlagshandlung. Cijena M 1.70.

Ovo je treći sveščić izdanja pod naslovom »Hirt und Herde« kao priloga za savremenu dušobrižničku službu što je izdaje nadb. misijonarski institut u Freiburgu. Pitanje je ovo zgodno odabrano, jer je praktično, veoma često se susreće dušobrižnik s ovim pitanjem u svojoj pastoraciji, pa je dobro i korisno, ako se svi stim pitanjem dobro upoznadu. Treba naime unijeti dovoljno svijetla, da se vidi sva mizerija mješovitih ženidbi. Na temelju brižno sabranih ma i nepotpunih statističkih podataka upozoruje pisac ponajprije na dvostruku činjenicu, naime da broj mješovitih sveudilj raste, a broj čistih katoličkih brakova postojano pada. Prva kobna posljedica toga jest, da se ogromni broj brakova ne sklapa crkveno nego samo civilno. Druga kobna posljedica mješovitih brakova jest, da se djeca iz takvih brakova krštavaju i odgajaju ne u katoličkoj Crkvi nego većinom u nekatoličkoj sekti. Treća kobna posljedica jest, da se među takvim supruzima učvršćuje vjerski indiferentizam, budući da jedna stranka drugoj za volju od svojih religioznih prava popušta, dužnosti kršćanske iz obzira ljudskog zanemaruju, da katolička stranka prelazi na protestantizam i tako se množe slučajevi opostazije Među ostalim nevoljama pokazuje statistika, da su

mješovite ženidbe za ⅓ neplodne, što se osobito na školskim obvezanicima opaža. Napokon broj rastavâ ženidbenih raste.

S obzirom na ova i tolika zla prelazi pisac u drugom djelu svoje knjižice na razmatranje dužnosti dušobrižničke, i sredstva kako da se tome zlu odupru. On veli, da se osobita pažnja imade posvetiti velikim gradovima, jer se ovakve ženidbe većinom sklapaju ne na selu već u gradu između radnikâ i služavkî. Zato valja nastojati, da se na selu u školi pouče djeca, u propovijedima u crkvi vjernici i inače upute roditelji, a u društvenim sastancima i prigodom kršćanskog nauka odrasla mladež, neka ne idu u grad, nego neka radije ostaju kod kuće, neka svoja polja obrađuju, neka kod kuće zarađuju i bave se obrtom ili drugim zanimanjem. A budući da se ne mogu svi odvratiti od toga, da ne idu u grad radi službe i zarade, valja u gradovima osnovati dovoljno društava u zaštitu mladih djevojaka, valja se za mladež ljubezno zanimati, valja mladež direktno odvraćati od mješovitih ženidaba, valja u propovjedi češće isticati i upozoravati na štetne posljedice, valja u štampi te ideje širiti i tako se boriti i raditi, pa nema dvojbe, da bi i Bog ovakovo revnovanje svojim blagoslovom nagradio.

Ova izvrsna knjižica, koja iznosi statistiku Njemačke i državica njezinih i pisana je lih za tamošnje prilike, imade ipak za svakoga čitaoca koristi i pouke. Preporučujem.

Dr. Pazman.

Arndt Augustin S. I.: Die Zensuren latae sententiae nach neuestem Recht. 8° str. 36. Innsbruck g. 1918. Felizian Rauch. Cijena M. 1.

Novo crkveno pravo izazvalo je već cijelu novu literaturu. Nema časopisa teološkog, a da se ne pišu rasprave i članci o pojedinim ustanovama novoga prava. Časopis teološki u Innsbrucku donosi redovito sva najnovija djela, koja re dotiču ovoga predmeta. Tako je ova knjižica Arndtova ugledala svijetlo s namjerom, da se prikaže, koje su cenzure (crkvene kazne) jošte u krjeposti nakon izdanja novoga kodeksa. Odatle proizlazi, da odsele imade šest vrsti izopćenja: 1° specialissimo modo reservatae sedi Apostolicae; 2° speciali modo reservatae sedi Ap.; 3° simpliciter reservatae sedi Ap.; 4° Ordinario reservatae; 5° superiori regulari reservatae; 6° nemini reservatae. Na prvu vrst spadaju četiri slučaja, od kojih su tri sasma nova, te nisu prije pod crkvenu cenzuru ni potpadala. To je 1° svetogrđe počinjeno na presv. Evkaristiji (can. 2320.); 2° tvorni napadaj na osobu Pape (can. 2343); 3° absolvens complicem a peccato turpi (can. 2367.); dosada je ovaj slučaj bio speciali modo reservatus Rom. Pontifici; — 4° directa violatio sigilli sacram. (can 2369.). Na drugu vrst izopćenja spada 12 slučajeva, od ovih nekoji novi, n pr. br. 2 suspectus de haeresi (can. 2315). i br. 4. ako nezaređeni misu čita ili pokornike odriešuje (can. 2322.). Na treću vrst spada samo 10 slučajeva (mjesto 19). Od ovih nekoji su novi kao n. pr. br. 8. tko pokuša ženidbu (pa i civilnu samo) sklopiti a ima svečani zavjet čistoće kao klerici viših redova, redovnici i duvne, pa i oni koji pokušaju sklopiti ženitbu s osobom, koja imade svečane zavjete (can. 2388. § 1.); i br. 10. ako kapitularni vikar ili tko drugi bilo iz kaptola ili izvan kaptola koji mu drago službeni spis biskupske kurije bilo sam ili po drugome uzme ili uništi ili zataji ili bitno promijeni (can. 1405.). Nekoji slučajevi otpadaju, n. pr. onaj pod br. 1. (u konst. Apost. Sedis). br. 5. (immunitatem asyli violantes), br. 12. (colligentes eleemosynas maioris pretii pro missis), br. 13., br. 14. (religiosi praesumentes sacram. extr. unct. et euchar. ministrare absque parochi licentia), br. 15. (extrahentes reliquias ex catacumbis urbis Romae); nekoji su slučajevi unificirani kao n. pr. brojevi 8.,

9. i 10. po starom u br. 9. po novom i br. 6. i 7. po starom u br. 5. po novom (can. 2342). Nekoje opet otpravilo se u drugu kategoriju. Tako n. pr. izopćenje »violentas manus suadente diabolo iniicientes in clericos...« odsele je biskupu pridržano (can. 2343. § 4.). Četvrta kategorija ovih kazni imade više novih slučajeva. N. pr. br. 1. katolici koji sklapaju ženidbu pred nekatoličkim duhovnikom (can. 2319. 1.); koji sklapajući ženidbu ugovore da će djecu odgajati nekatolički (can. 2319. 2.); koji djecu svoju daju krstiti kod nekatoličkih duhovnika (can. 2319. 3.); roditelji i zamjenici, koji djecu izručuju u odgoj nekatolički (can. 2319. 4.). Sasvim nova kategorija izopćenja jest ova, da se izopćenje pridržava redovničkom poglavaru, a to je u jednom jedinom slučaju, kada koji redovnik postane apostata a religione (can. 2385). Napokon slijedi i šesta kategorija sa svojih šest slučajeva većinom dosadašnjih.

Iz ovoga se vidi, da je ova knjižica zgodna za ispovjednika i bogoslova, koji uči moral ili crkveno pravo. I Noldin imade posebni sveščić »de Poenis ecclesiasticis«, ali je sada postao anakrovičan, pa je potrebno latiti se novijih djela o tom predmetu. Preporučujem.

Dr. P a z m a n.

Carić Dr. Juraj.: P r i r u č n i k c r k v e n i h z a k o n a p o k o d e k s u sa nekim propisima za splitsko - makarsku biskupiju. Split 1918. U 8-i str. 109. Cijena 6 K, vez. u platno 10 K, vez. u kožu 20 K. — Naručuje se: Hrv. knjižari. Split.

Novi biskup biskupije Splitske i Makarske izdao je ovu knjigu za svoj dušobrižnički kler. Znajući da je poradi slabih prometnih prilika nemoguće doći do novoga kodeksa, požurio se, da priredi neki kratak tumač, koji bi u jednu ruku privremeno nadomjestio kodeks, a u drugu olakšao porabu kodeksa. On je u ovom »Priručniku« dodao nekim pojedinim kanonima pojedine naputke i propise obvezatne za njegovu biskupiju i time olakšao i poznavanje kodeksa i provedbu diecezanskih propisa. Osim toga pokraj teksta ostavljen je u »Priručniku« bijeli široki rub s tom svrhom, da se može pribilježiti novi sveopći zakon kodeksa, koji se na ovo mjesto odnosi, eventualno novo autentično tumačenje ili novi diecezanski propis. Napokon posebnom naredbom određuje, da si svaki dušobrižnik nabavi po jedan iztisak »Priručnika«.

Ovom knjigom pružena je cijelom hrvatskom svećenstvu potrebita uputa u novi crkveni zakonik. U njoj je u kratko, u glavnim odredbama prikazan sadržaj kodeksa. Poglaviti kanoni su vjerno prevedeni, a raspored »Priručnika« odgovara rasporedu samoga kodeksa. Iza Predgovora I. O kodeksu u opće. II. Opća pravila. III. O osobama. IV. O stvarima. V. O procesima. VI. O zločinima i kaznama. Dodatak. Ovakova je knjiga za praksu dobra, pa može sa zadovoljstvom da je pozdravi u prvom redu diecezansko svećenstvo, a onda u opće hrvatsko svećenstvo. Preporučujem. Dr. P a z m a n.

Pregled časopisâ.

Vrhbosna katoličkoj prosvjeti God. XXXII. Br. 17. 18. Izdaje kaptol Vrhbosanski. Uređuje: Dr. Marko Alaupović.

O. Urban T a l i j a: O ratu. Razmatranja. — Ivan P. B o c k D. I.: Novi crkveni zakonik o zadnjoj pomasti. — Vladimir B a k o t i ć: Sv. Jeronim. — Iz djela »Wo ist das Glück«: Župnik. — O. Ivan Franjo D u r a z z o D. I.: Muka Sina Božjega. — Okruž-

nica. — Vjesnik. — Prosvjeta. — Listak.

Sveta Cecilija. Smotra za crkvenu glazbu sa glazbenim prilogom. Glasilo Cecilijinog društva u Zagrebu. God. XII. Broj 7.

Mons. Frane Bulić: Orgulje glasovitih umjetnika po crkvama u Dalmaciji. — Dr. Oton Drinkwelder: Rimsko-latinska i bizantinsko-slavenska svečana služba Božja. — Božidar Širola: Dr. Robert Lach »Studien zur Entwickelungs-Geschichte der ornamentalen Melopöie. — Franjo Dugan: Poslije izdanja »Vaticanae«. — Janko Barlè: Antun Foerster o osamdesetoj godišnjici. — † Šandor Bosiljevac. — Popijevke kavkaskih i tatarskih plemena. — Naši dopisi: Trsat, Zagreb, Trebinje, Supetar. — Glazbena literatura. — Razne vijesti. — Nek je svašta. — Iz Cecilijinog društva. — Glazbeni Prilog br. 14., 15. i 16.

Naša misao. God. XXXII Broj 5—8. Sarajevo 1918. Izdaju hrv.-slav. Franjevci. Ureduje fra Aug. Čičić.

A. Čičić: Glavne misli Preradovićevih pjesama. — Ahb.: Nad grobom Narcisa Jenka. (Eugena Matića). — Dr. Franjo M. Blažević: Društvo trizmenosti u Bosni prije okupacije. — Dr. J. Zubović: Narodni princip ili samoodređenje naroda. — Listak. — Književna smotra. — Bilješke.

»Čas«, znanstvena revija »Leonove Družbe«. Ljubljana 1918. zvezek 6.

Članki: Dr. Jos. Srebrnič, Usoda malih narodov; Dr. Jos. Jeraj, Morala in politika; —č, O ozemlju Južnih Slovanov.

Obzornik: Verstvo in kultura (Dr. F. Grivec); Pravoslavje (A. U.); Filozofija: Dr. S. Zimmermann; Opća noetika; dr. Vl. Dvorniković, Sterilnost »transcendentalne« metode u savremenoj filozofiji; Vl. Dvorniković, Problem spoznaje, Vl. Dvorniković, Die beiden Grundtypen des Philosophierens (A. U.).

Pedagogika: Dr. F. Ušeničnik, Vzgojeslovna načela (prof. dr. Jos. Demšar).

Leposlovlje: Debevec Jože, Vzeri in boji (—u—).

Zapiski: Stoletnica Jeranova. O Hipnotizmu, Nove zvezde in konec sveta. Slovensko narodno gospodarstvo. Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino. Luč. Hrvatske književnice. Kuća dobre štampe. — Glasnik Leonove družbe: Novi ustanovni člani. † P. St. Škrabec.

Časopis katolického duchovenstva. Organ vědeckého odboru akademie křestanske v Praze. Roč. 59. (84.) L. P. 1918. 5. a 6. Redaktor: Dr. Ant. Podlaha.

Dvořak dr Jan: Novy Codex iuris canonici. — Snopek František: Kterak byli nalazeny ostatky sv. Klimenta? — Sýkora dr. J. L.: Pravost listu sv. Jakuba. — Vesely Ignác: Eschatologie Koránu. — Kovař dr. František: Farizeové a Saduceové. — Melka Antonin: Sal-

vian o řizeni Božim. — Straka Cyrill A.: Klášter sv. Katařiny na Novém městě Pražskem. — Kašpar Josef: Kultura babylonsko-assyrska. — Novotny dr. Josef: Za svobodu svědomi. — Drobné članky a zprávy. — Literatura.

Theologisch-praktische Quartalschrift. Einundsiebzigster Jahrgang 1918. IV. Heft. Linz.

Rösler P. Aug. C. SS. R.: Apostelbilder. 4. Die Apostelfürsten. — Schmitt P. Albert S. I.: Die Spendung der Sacramente im neuen Kirchenrecht. Die heilige Eucharistie. — Haring dr. Johann: Aus dem Codex iuris canonici. I. Der klerikalstand. — Kopler dr. Leopold: Das kirchliche Prozessrecht nach dem neuen Codex. — Slaby dr. Josef: Alt- und Neutestamentliches aus dem heiligen Lande. — Fruhstorfer dr. Karl: Die Bestimmungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches über die Aufbewahrung und Verehrung des Allerheiligsten. — Pastoral-Fragen und Fälle. — Literatur A) Neue Werke. B) Neue Auflagen. — Kirchliche Zeitläufe. — Kitlitzko Peter: Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen. — Neuste Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe. — Erlässe des Apostolischen Stuhles. — Verschiedene Mitteilungen.

Zeitschrift für katholische Theologie. IV. Quartalheft 1918 Innsbruck. Felizian Rauch (L. Pustet).

Hontheim Josef S. I.: Die Chronologie des 3. u. 4. Buches der Könige. — Stufler Johann S. I.: Bemerkungen zur Lehre des hl. Thomas über die virtus instrumentalis. — Pesch Christian S. I.: Die Lehre vom Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein bei früheren Theologen des Predigerordens. — Literaturberichte. A. Uebersichten. B. Rezensionen und kürzere Anzeigen. — Analekten.

»Stimmen der Zeit«: September-Heft 1918.

Weltkatastrophe und Christentum (E. Böminghas).

Zwei deutsche Prälaten zugunsten Pius' VII (Fr. Ehrle).

Der anthroposophische mystizismus (O. Zimmermann).

Von einer indischen Universität (A. Sierp).

Besprechungen: Aus Kirchengeschichte: J. Scheuber, Kirche und Reformation (B. Wilhelm); aus Philosophie: Dr. K. Marbe, die Gleichförmigkeit in der Welt (A. Deneffe); aus Theaterliteratur: W. C. Gerst, die deutschen Katholiken und der Theaterkulturverband; Dr. K. Lange, Nationale Kinoreform (J. Overmans); aus der deutschen Literatur: J. von Gneuter, Fahrt nach Thule; N. Hein, Lichter und Funken; J. Hönig, Auszug und Heimkehr; Chr. Flaskamp, Von der Freiheit der Kinder Gottes; R. Knies, Die feierliche Zelle (A. Stockmann).

Umschau: Subjektivität des guten Gewissens (M. Reichmann); — Religiöse Schwarmgeister (R. Herkenraht); H. Bahrs »Rudigier« (R. v. Nostitz-Rieneck).